L'HISTOIRE DU TEXTE DU CORAN

DE LA RÉVÉLATION À LA COMPILATION

Une étude comparative avec l'Ancien et le Nouveau Testament



MUHAMMAD M. AL-AZAMI

Traduit par SAMY BOUAYAD

'ilm

L'HISTOIRE DU TEXTE DU CORAN
DE LA RÉVÉLATION À LA COMPILATION

MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ

L'HISTOIRE DU TEXTE DU CORAN

DE LA RÉVÉLATION À LA COMPILATION

Une étude comparative avec l'Ancien et le Nouveau Testament

Titre original :
The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation
A Comparative Study with the Old and New Testaments

Traduit de l'anglais par Samy BOUAYAD

ilm

Couverture :
Folio coranique en écriture coufique sur vélin (9-10 EC) - Coran 4:174-6
(collection *al-Khatt al-Jameel*)

Édition en français, tous pays :
Ilm Editions, 2024
premier tirage

ISBN : 978-2-9586271-1-9
Dépôt légal : mars 2024

Imprimé en Turquie

À ma chère mère,
dont je ne puis me remémorer le visage car partie quand
j'étais encore très jeune, et dont le plus grand souhait, d'après
ce qui me fut rapporté, était que j'apprenne le Coran par coeur.
J'espère la rencontrer à nouveau au sein des Jardins du Paradis.

Qu'Allāh accepte le meilleur de nos actions. Amīn.



Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Transcription

ء	ʾ
ب	*b*
ت	*t*
ث	*th*
ج	*j*
ح	*ḥ*
خ	*kh*
د	*d*
ذ	*dh*
ر	*r*
ز	*z*
س	*s*
ش	*sh*
ص	*ṣ*
ض	*ḍ*
ط	*ṭ*
ظ	*ẓ*
ع	ʿ
غ	*gh*
ف	*f*
ق	*q*
ك	*k*
ل	*l*
م	*m*
ن	*n*
ه	*h*
و	*w*
ي	*y*

ا	*ā*
ي	*ī*
و	*ū*
َ	*a*
ِ	*i*
ُ	*u*

L'auteur

MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-A'ẒAMĪ, l'un des plus grands savants du *ḥadīth* à travers le monde, naquit à Mau, U.P., en Inde vers 1930. Il étudia successivement au Dār al-'ulūm de Deoband, en Inde (1952), à l'Université d'al-Azhar, au Caire (Master, 1955), et à l'Université de Cambridge (Doctorat, 1966). A partir de 1978, et durant deux décennies, il étudia les *ḥadīth*-s et fut l'un des pionniers dans l'utilisation de solutions informatiques au service de cette discipline. Al-A'ẓamī était professeur émérite à l'Université du Roi-Saoud (Riyad), où il présida également le département d'études islamiques. Il exerça par ailleurs en tant que conservateur au sein de la National Public Library du Qatar, professeur associé à l'Université Umm al-Qura (La Mecque), chercheur invité à l'Université du Michigan (Ann Arbor, USA), assistant invité au St Cross College (Université d'Oxford), professeur invité du Roi Fayçal pour les études islamiques à Princeton (USA), et chercheur invité à l'Université du Colorado (Boulder, USA). Il exerça aussi en tant que professeur à titre honoraire à l'Université du Pays de Galles (Lampeter). En 1980, il reçut le très prestigieux Prix international du Roi Fayçal pour les Etudes Islamiques (King Faisal International Award for Islamic Studies). Ses publications incluent *Early Ḥadīth Literature*, *Ḥadīth Methodology and Literature*, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, *L'Histoire du Texte du Coran*, *Scribes of Prophet Muḥammad*, *Dirāsat fī l-ḥadīth an-nabawī*, *Kuttāb an-Nabī*, *Manhaj an-naqd 'ind al-muḥaddithīn*, et *al-Muḥaddithūn min al-Yamāmah*. Il édita entre autres *al-'Ilal* d'Ibn al-Madīnī, *Kitāb at-tamyīz* de l'Imām Muslim, *Maghāzī Rasūlullāh* de 'Urwah ibn az-Zubayr, *Muwaṭṭa'* de l'Imām Mālik, *Ṣaḥīḥ ibn Khuzaymah*, et les *Sunan ibn Mājah*, qui furent les premières publications contenant des index en arabe générés par ordinateur. Il prépara de même, et présenta le facsimile du manuscrit daté de 725 AH du *Ṣaḥīḥ Bukhārī* conservé à Istanbul. Il fut

imprimé sous le titre *Kitāb al-jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*. Son dernier ouvrage est intitulé *Ageless Qur'ān Timeless Text - a visual study of Sura 17 across 14 centuries and 19 manuscripts*. Plusieurs de ses travaux furent traduits dans différentes langues, et intégrés aux curriculum d'études de certaines universités. Al-A'ẓamī décéda le 20 décembre 2017. Il légua sa riche bibliothèque personnelle et nombreux de ses travaux non finalisés à l'Université Ibn Haldun (IHU) à Istanbul, où ils demeurent conservés au campus près de la Mosquée Süleymaniye.

Sommaire

PARTIE 3 : ÉVALUATION DE LA RECHERCHE ORIENTALISTE

Avant-Propos

Comme à l'image de tous ses travaux, c'est avec passion que notre père s'est attelé à la rédaction du présent ouvrage. Il y a structuré des informations issues de différentes disciplines, compilant ainsi des savoirs dont il avait la connaissance, avec d'autres qu'il découvrait au fil de ses recherches. La période allant du moment où l'idée germa dans son esprit jusqu'à la réalisation finale et l'impression de l'ouvrage fut particulièrement longue. Cette durée s'explique en partie par la nature de l'ouvrage et par son ampleur, mais surtout, et ce que beaucoup ignorent, par la dégradation de sa santé : le diabète, l'hypertension et un âge avancé appesantirent un homme qui par le passé était connu pour son énergie débordante.

La première édition de ce livre est parue en 2003, suivie en 2008 par une seconde édition révisée et augmentée. L'ouvrage gagna en popularité du fait du sujet qu'il traite, et la demande augmenta. Il devint dès lors un texte de référence étudié au sein de différentes universités, et traduit dans une demi-douzaine de langues. Premier ouvrage de notre père disponible dans cette langue, nous sommes heureux de proposer en français cette seconde édition augmentée. Nous remercions à cet égard M. Samy Bouayad qui réalisa la traduction, une tâche dont il s'est acquitté avec le plus grand des professionnalismes.

A l'aube du 20 décembre 2017, après plusieurs décennies souffrant de graves maladies, et durant lesquelles il fut hospitalisé de longues périodes, c'est chez lui, entouré de sa famille, que notre père quitta ce monde pour être pris en charge par le Clément, le Miséricordieux. Quelques semaines auparavant, il tenait entre ses mains sa toute-dernière réalisation, *Ageless Qur'an Timeless Text*, un compendium graphique comparant près de 20 *muṣḥaf*-s couvrant toutes les périodes de l'islam. L'idée de composer cette collection lui

était venue bien longtemps auparavant alors qu'il menait ses recherches sur *L'Histoire du Texte du Coran.* Il s'agissait alors uniquement de l'épreuve d'auteur, peu de temps avant la version finale, mais cela suffit à le réjouir, et à attester que le dernier de ses grands efforts était arrivé à maturation.

Nous sommes bien heureux de l'avoir eu pour père, et c'est désormais un privilège et un honneur de diffuser son œuvre plus largement à travers le monde afin de toucher de nouveaux lecteurs, ainsi que de nouvelles générations. Nous prions Dieu Tout-Puissant qu'Il accepte ses efforts bénéfiques, ainsi que les nôtres, et qu'Il nous guide dans nos choix. Que les récompenses de ce travail lui soient provisionnées, ainsi qu'à tous ceux qui, quelle que soit leur contribution, participèrent à son enracinement et à son développement.

Nous prions Dieu Tout-Puissant, qu'Il pardonne nos fautes et qu'Il nous élève au rang de Ses serviteurs justes. Que la paix et les prières soient sur le plus distingué des messagers, envoyé par son Seigneur en tant que miséricorde pour les mondes.

Les ayants droit de M.M. Al-A'ẓamī
alazami.family@gmail.com
jumādā I[er] 1443 - janvier 2022

Préface

Le présent ouvrage propose une brève introduction à l'histoire du Coran, à sa consignation écrite et à sa collecte. Pourquoi y avoir donc consacré, peut-on légitimement s'interroger, un tiers des matières à l'Ancien et au Nouveau Testament[1], et quel est le lien de tout cela avec l'histoire du Coran ? A ces questions, j'apporte des réponses au fur et à mesure des chapitres en m'efforçant à chaque étape de ne présenter que les éléments et les détails qui ont un rapport direct avec notre sujet.

L'idée d'écrire un livre sur le Coran, sa collecte et son irréprochable préservation avait longtemps germé dans mon esprit. Cependant, ce n'est que vers la fin des années 1990 que je me suis finalement décidé de me lancer dans ce chantier, en parallèle avec un autre ouvrage que j'ai intitulé *Islamic Studies : What Methodology ?* Tout a commencé avec un article du journaliste Toby Lester paru dans le magazine *The Atlantic Monthly* (janvier 1999). La confusion que ce papier risquait de semer chez les lecteurs musulmans m'a incité à me consacrer davantage à cette œuvre. Dans son article, Lester suggérait que bien que les musulmans croient que le Coran est le livre authentique et inaltéré émanant de Dieu Lui-même, ils étaient néanmoins dans l'incapacité totale de défendre cette croyance de manière scientifique. Le défi ainsi lancé, il m'a semblé non seulement nécessaire de le relever mais surtout d'expliciter la méthodologie rigoureuse que les premiers savants musulmans ont mise au point pour distinguer les textes faux, à rejeter, des textes authentiques. Cela a conduit à la répétition inévitable de certains éléments dans les deux ouvrages. De plus, étant donné que la plupart des savants cités par Lester sont d'obédience judéo-chrétienne, j'ai estimé, en tant que

1 Certains ouvrages les désignent désormais comme le Premier et le Second Testament, sans doute pour éliminer toute idée de supériorité de l'un sur l'autre.

spécialiste musulman, qu'il était de bon aloi de présenter face à ces propos notre point de vue sur l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testaments à des fins de comparaison. Cela aidera en effet le lecteur à contempler avec une certaine perspicacité la disparité d'avis qui existe entre les érudits musulmans et les orientalistes.

Certes, en insistant sur une transmission exclusivement orale, la plupart des orientalistes rejettent tous les témoignages suggérant que le Coran aurait été transcrit et compilé du vivant du Prophète Muḥammad. Beaucoup d'entre eux vont même jusqu'à prétendre qu'aucune compilation définitive n'a été réalisée sous le règne d'Abū Bakr, tandis que d'autres admettent à contrecœur qu'une recension a bien eu lieu sous l'impulsion du troisième calife, 'Uthmān. En réalité, *quinze années* seulement s'écoulent entre la mort du Prophète et la diffusion par 'Uthmān de copies écrites du Coran dans les différentes provinces que comptait alors le monde musulman. Un laps de temps relativement court selon certains orientalistes qui, émettant des réserves sérieuses, avancent que des corruptions potentielles se sont profondément ancrées dans le texte pendant cette période. En face de cela, paradoxalement, de nombreux spécialistes de la Bible considèrent que le texte de l'Ancien Testament est historiquement fiable, même si un certain nombre de ses livres n'a été fixé qu'après huit longs siècles de transmission purement orale[2].

Les orientalistes se sont également intéressés à la graphie arabe et n'ont pas hésité à tirer à boulet rouge sur ses défauts de jeunesse, bien qu'il n'ait fallu qu'un demi-siècle seulement après la mort du Prophète pour que son écriture évolue et se débarrasse de ses ambiguïtés initiales. Ainsi accusent-ils cette période d'avoir engendré des distorsions textuelles, quoique ce faisant, ils se contredisent eux-mêmes et renient par la même occasion l'importance qu'ils accordaient naguère à la transmission orale (qui est un fait au demeurant, dans la mesure où les fidèles mémorisaient le Coran même s'ils l'avaient à leur disposition sous forme écrite). Voilà pourquoi leur affirmation selon laquelle le « script défectueux » aurait causé un effet indélébile en seulement cinquante ans est sans fondement. En revanche, l'écriture hébraïque, qui a subi des mutations pendant le retour des juifs en Palestine après leur exil à Babylone, était totalement dépourvue de voyelles et l'est restée, elle, pendant deux mille ans. Ce n'est qu'au contact des Arabes musulmans qu'ils ont commencé à ajouter des vocalisations. Il est donc erroné de supposer qu'un laps de temps aussi court que cinquante ans aurait pu endommager le texte

2 L'existence même de cette transmission orale est très discutable : voir Chapitre 16.

coranique et dans le même temps accorder à l'Ancien Testament un généreux bénéfice du doute, alors même qu'il souffre d'une tradition orale sensiblement disjointe et d'un texte dépourvu de voyelles pendant deux longs millénaires. Cette approche manque manifestement de rigueur scientifique.

Dans le même ordre d'idées, bien que nous possédions des *muṣḥaf*-s écrits dans le script *ḥijāzī* qui remonte au début du premier siècle de l'Hégire (fin 7e/début 8e siècle EC[3]) ainsi que des manuscrits datés de certaines parties du Coran remontant également au premier siècle, les orientalistes, rejetant la valeur de ces spécimens, soutiennent que ceux-ci sont trop tardifs pour prouver l'intégrité du texte ; certains même les considèrent tout simplement comme des faux[4]. En comparaison, le plus ancien manuscrit complet et daté de la Bible hébraïque remonte, lui, au début du 11e siècle EC[5], quant aux plus anciens manuscrits grecs datés des Évangiles, ils ne furent écrits que vers le 10e siècle EC[6]. Pourtant, les règles défendues précédemment semblent peiner à s'appliquer ici. Cette disparité de traitement entre le Coran, d'une part, et l'Ancien et le Nouveau Testament, d'autre part, se doit d'être corrigée si nous sommes sincères dans notre quête de l'évaluation de l'intégrité du Coran.

Commençons par le commencement. La pratique établie à l'aube de l'histoire des écritures musulmanes voulait que tout texte religieux (*ḥadīth*, *tafsīr*, *fiqh*, etc.) soit transmis par des personnes qui l'ont reçu de manière directe de ses auteurs et que ces mêmes personnes l'enseignent ensuite à la génération suivante. C'est ainsi que furent tenus des registres complets de ces transmissions ; registres qui nous permettent depuis lors de vérifier à chaque étape la généalogie de chaque livre de *sharīʿa*[7], du moins dans ses phases préliminaires. Il s'agit d'une méthode d'authentification inégalée dans le monde,

3 J'utiliserai dans la mesure du possible l'abréviation EC (Ere Commune) pour remplacer AD (*Anno Domini*), signifiant « Année du Seigneur ».

4 M. Minovi a affirmé dans son article intitulé *Outline History of Arabic Writing* que tous les premiers spécimens coraniques existants sont soit des faux, soit suspects. [A. Grohmann, « The Problem of Dating Early Qurāns », *Der Islam*, t.33, Cahier 3, Sep. 1958, p.217]

5 Selon A.B. Beck, dans son introduction du Codex de Léningrad, « le Codex de Léningrad est le plus ancien manuscrit complet de la Bible hébraïque au monde [...] Le seul autre manuscrit existant de la Bible hébraïque 'complète' issu de cette tradition scribale est le Codex d'Alep, qui a environ un siècle de plus [...] Cependant, le Codex d'Alep est maintenant fragmentaire et non daté, alors que le Codex de Léningrad est complet et daté de 1008 ou 1009 EC ». [« Introduction to the Leningrad Codex », *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, W.B. Eerdmans Publishing Co., 1998, pp. ix-x.]. Pour plus de détails, voir Chapitre 16.4.

6 Selon B.M. Metzger, « [...] un des plus anciens manuscrits grecs des Évangiles [...] a été écrit par un moine nommé Michel en 6457 A.M. (= 949 EC). Il se trouve maintenant dans la bibliothèque du Vatican (n°354) ». [*The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3e édition augmentée, Presses universitaires d'Oxford, 1992, p.56] Pour plus de détails, voir §18(5).

7 Ce terme fait référence au droit islamique.

même à notre époque[8]. Si nous devions par exemple appliquer ces principes de transmission mis au point par l'islam à n'importe quel ouvrage pris au hasard dans une librairie locale, il serait très probablement impossible d'en prouver et l'authenticité et la paternité. Toutefois, bien que tous les livres que comptent l'Ancien et le Nouveau Testament proviennent d'auteurs anonymes, les spécialistes occidentaux trouvent plus aisé de leur conférer une légitimité historique, légitimité qu'ils refusent aux chaînes de transmission développées par les musulmans, sous prétexte, prétendent-ils, qu'elles sont souvent objet de doute, voire parfaitement incohérentes. Toujours est-il, en présentant ici le résultat de mes longues recherches sur les deux méthodologies, musulmane et occidentale, je laisse au lecteur le soin de déterminer laquelle des deux est la plus fiable.

Nul doute n'existe quant à l'historicité du judaïsme et du christianisme en tant que religions, mais là où persiste le doute, c'est concernant la paternité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Là-dessus, la réponse ne va pas de soi. Au départ, l'Ancien Testament était considéré comme une œuvre de révélation avant de devenir l'œuvre de Moïse[9]. La théorie la plus récente suggère que de multiples sources (s'étalant sur environ mille ans) ont contribué à la rédaction des cinq livres de Moïse. Qui étaient donc ces rédacteurs de l'ombre ? Dans quelle mesure étaient-ils honnêtes et précis ? Quelle était la fiabilité de leur connaissance des évènements en cause ? Ont-ils participé à l'un ou l'autre de ces évènements ? Et comment ces livres nous sont-ils parvenus ? Les seuls faits notables que nous possédons sont que les livres de l'Ancien Testament, aussitôt entrés en scène, se sont évanouis pendant quelques centaines d'années avant de refaire brusquement surface[10]. Ils ont ensuite disparu une nouvelle fois sans laisser de traces pendant plusieurs siècles avant d'être subitement retrouvés. Comparé à cela, imaginez quelques milliers d'âmes honnêtes qui vivaient aux côtés du Prophète et prenaient part active avec lui à la guerre et à la paix, à la bonne fortune et au malheur, à la faim et à l'aisance, en documentant méticuleusement chaque verset et chaque parole. Leurs biographies forment à elles seules une chronique bouleversante – bien que les orientalistes en écartent une grande partie qu'ils

8 Voir Chapitre 13.

9 Les musulmans croient que la Torah et le *Zabūr* constituent des révélations authentiques mais qu'ils ont ensuite été perdus ou corrompus. Une infime partie de l'Ancien Testament actuel peut contenir les révélations originelles, mais celles-ci sont éparpillées dans le texte. Les identifier avec précision reste une tâche difficile pour le musulman : le seul critère pour ce faire est qu'elles doivent être en accord avec les enseignements du Coran et de la *sunna*.

10 Voir 2 Rois 14-16.

disent fictive. L'école de Wansbrough va jusqu'à dire qu'il s'agit d'une « histoire du salut » purement inventée et qui n'a aucun rapport avec ce qui s'est réellement passé.

Pendant ce temps, d'autres chercheurs s'emploient activement à expurger leurs propres récits religieux en faveur de nouvelles découvertes que je tenterai brièvement d'illustrer ici en me référant au récit de la crucifixion de Jésus. Les juifs orthodoxes affirment que :

> D'après le Talmud, Jésus fut condamné et mis à mort par un tribunal rabbinique officiel pour idolâtrie, incitation des juifs à l'idolâtrie et outrage aux autorités rabbiniques. Toutes les sources juives classiques qui signalent son exécution en revendiquent hautement la responsabilité et s'en réjouissent ; dans la relation talmudique de ces évènements les Romains ne sont même pas mentionnés.[11]
> Le Talmud accuse Jésus, par ailleurs, d'une série d'allégations sexuelles calomnieuses et affirme qu'il sera châtié en enfer au moyen d'immersion dans des excréments bouillants [...].[12]

Ironiquement, le Nouveau Testament et le christianisme moderne se sont débarrassés de toutes ces références, bien que celles-ci subsistent encore dans le Talmud. Comment peut-on dès lors, encore à notre époque, qualifier de sacrées des paroles et des formulations délibérément forgées dans les Écritures[13] ? Aussi, avec de tels faits en toile de fond, est-on en droit de se demander pour quelles raisons certains intellectuels acceptent le judaïsme et le christianisme en tant que religions historiques mais refusent d'accorder ce même statut à l'islam ?[14]

La question n'est donc pas de savoir ce qu'est l'islam ou ce que disent les sources islamiques, mais plutôt comment les musulmans perçoivent leur foi d'un côté et comment la recherche orientaliste exige qu'ils la perçoivent de l'autre. Il y a plusieurs années, lors d'une conférence à l'Université du Colorado, le professeur C.E. Bosworth, l'un des rédacteurs de l'*Encyclopédie de l'Islam* de Brill, fut interrogé sur la raison pour laquelle les savants musulmans, y compris ceux formés dans des institutions occidentales, n'avaient pas été sollicités pour contribuer aux principaux articles de l'encyclopédie (tels que ceux consacrés au Coran, aux *hadīth*-s, au *jihād*, etc.). Il répondit que l'œuvre avait été conçue par des plumes occidentales, destinée avant tout à

11 I. Shahak, *Jewish History, Jewish Religion*, Pluto Press, Londres, 1977, pp. 97-98. Bien que le Coran nie catégoriquement la crucifixion [Coran 4:157], il rapporte que les juifs ont revendiqué l'avoir crucifié

12 *Ibid*, pp. 20-21

13 Pour plus de détails, voir §18(7).

14 A. Rippen, « Literary Analysis of Qur'ān, Tafsīr, and Sīra: The Methodologies of John Wansbrough », chez R.C. Martin (éd.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Presses Universitaires de l'Arizona, Tuscon, 1985, pp.151-52

un lectorat occidental. Cependant, en réalité, sa réponse était partiellement exacte, car l'encyclopédie n'avait pas pour seule vocation à être utilisée en Occident. Je citerai ici une phrase mise en exergue par Edward Saïd dans son livre, *L'Orientalisme* :

> « Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. » Karl Marx[15]

Marx aborde ici la question de la paysannerie française, mais l'idée d'étouffer au gré d'une seule phrase des segments entiers du peuple, tout en imposant à des tiers tout le fardeau de la représentation, n'a absolument rien de nouveau.

Je ne saurai achever cette préface sans un dernier mot. Lorsqu'une théorie émerge après de longues et nombreuses recherches, le monde universitaire lui impose un passage au banc d'essai. En cas d'échec, elle doit être soit amendée puis testée à nouveau, soit totalement abandonnée. Dans le cas d'espèce, les études sur l'islam sont hélas toutes truffées de théories mal conçues, qui ont presque atteint le statut de faits avérés, même si elles y échouent à plusieurs égards. Pour illustrer cela, je m'appuierai sur les deux exemples suivants.

Le professeur Wensinck commente le fameux *hadīth* concernant les cinq piliers de l'islam en ces termes :

> L'islam repose sur cinq fondements : attester qu'il n'y a point de divinité en dehors de Dieu, accomplir la prière, s'acquitter de l'aumône légale, le jeûne du ramadan et le pèlerinage à la Maison sacrée.[16]
>
> بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت.

Wensinck juge cette formulation comme fallacieuse car, selon lui, elle intègre la formule de la *shahāda* (شهادة – déclaration de foi, attester qu'il n'y a de divinité hormis Dieu) qui aurait été introduite après que les Compagnons du Prophète furent au contact des chrétiens de Syrie, qui, eux, utilisaient une déclaration de foi antérieure. Ainsi, il affirme que ce concept aurait été usurpé aux chrétiens avant de devenir l'un des cinq piliers fondamentaux de l'islam. Confronté au problème que la *shahāda* fait également partie du *tashahhud* (تشهّد) dans les prières quotidiennes, Wensinck propose une théorie supplémentaire faute de corriger la précédente : il avance que la prière n'aurait été normalisée uniquement après la mort du Prophète[17]. En réali-

15 E. Saïd, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, p. xiii.
16 Muslim, *Sahīh*, al-Imān:22. La « Maison » fait référence à la Sainte Mosquée de la Mecque.
17 A.J. Wensinck, *Muslim Creed*, Cambridge, 1932, pp.19-32

té, Wensinck aura probablement besoin d'une théorie de plus, car il devra expliquer pourquoi la *shahāda* est également présente dans le *adhān* (أذان) et dans la *iqāma* (إقامة)[18], comme il devra préciser à quel moment ces deux éléments ont été introduits en islam.

Mon second exemple concerne Goldziher qui a émis l'hypothèse que les différences entre les *qirā'āt* (قراءات – lectures du Coran) pourraient être attribuées au texte consonantique utilisé dans les premières copies du Livre saint. Pour étayer cette idée, il présente quelques exemples certes, mais ce faisant, il néglige les centaines de cas où sa théorie ne tient pas la route, même si elle a réussi à se faire une place dans certains milieux[19].

Le présent travail, vous le remarquerez, bien qu'initialement destiné aux érudits, a nécessité de ma part des efforts considérables pour le rendre accessible aux néophytes. Toutefois, malgré ces efforts, certains passages pourraient sembler répétitifs aux premiers ou ésotériques aux derniers, car maintenir un juste équilibre n'a pas toujours été possible.

En ce qui concerne la restitution des versets coraniques en français, j'ai délibérément évité tout au long de ce livre de m'appuyer sur une seule traduction, bien que la plupart des choix proviennent des traductions de Muhammad Hamidullah[20]. Selon la qualité des solutions trouvées, j'ai parfois pris la liberté de modifier quelques-unes de ces traductions ou d'en réécrire d'autres. Cette démarche ne constitue en aucun cas une altération du texte, puisque le Coran fait foi uniquement en langue arabe. Le devoir du traducteur est de retranscrire certaines des nuances sémantiques du texte. Le produit final n'est donc pas du Coran mais simplement une traduction (tout comme une ombre reste simplement une ombre), et tant que les citations sont exactes et respectent le contexte, il n'est pas nécessaire de privilégier une traduction particulière plutôt qu'une autre.

Le lecteur notera également que j'ai généralement renoncé aux formules d'eulogie qui suivent certains noms, tels que ﷻ (Puissant et Majestueux) après Allāh, ﷺ (que la paix et les bénédictions d'Allāh soient sur lui) après le Prophète Muḥammad, ﵇ (que la paix soit sur lui) après la mention d'autres prophètes et messagers (par exemple Abraham, Ismaël, Moïse, Jésus, *etc.*), ou encore ﵁ (qu'Allāh soit satisfait de lui) après la mention des Compagnons du

18 Ce sont les deux appels aux cinq prières quotidiennes des musulmans. Le *adhān* en est le premier et la *iqāma*, juste avant le début de chaque prière, en est le second.

19 Pour une analyse détaillée, voir Chapitre 12.

20 NdT : dans le texte original en anglais, les traductions de référence proviennent de Yūsuf 'Alī ou de Muḥammad Asad. Pour cette traduction française, le traducteur est également intervenu pour fluidifier quelques formulations.

Prophète Muḥammad. J'ai fait ce choix pour maintenir la fluidité du texte autant que possible, en espérant que le lecteur musulman suppléera mentalement ces phrases au fur et à mesure. D'ailleurs, certains des plus éminents savants de l'islam ont également fait ce même choix, dont l'Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal. Bien que des auteurs ultérieurs aient jugé bon d'adjoindre explicitement ces eulogies dans leurs textes, l'œil n'est pas moins capable de les insérer par instinct.

Il est important de rappeler, par souci de prudence, que la foi musulmane exige une ferme croyance dans la pureté et la rectitude de conduite de tous les prophètes de Dieu. Toutefois, je serai amené à citer des sources non musulmanes, certaines utilisant des désignations abominables à l'égard des prophètes, n'hésitant pas à qualifier leur Seigneur Jésus-Christ d'adultère ou d'homosexuel, David de comploteur adultère ou Salomon d'idolâtre. Puisqu'il m'est difficile d'insérer une note à chaque occurrence de ces idées de bas étage, je me contenterai d'expliquer ici-même la position des musulmans, à savoir que ces termes ne reflètent en aucun cas la vénération inconditionnelle que mes coreligionnaires portent à tous les prophètes de Dieu. Enfin, dans la rédaction de ce livre et l'illustration des exemples qu'il aborde, j'ai souvent opté pour le point de vue le plus représentatif plutôt que d'analyser en détail tous les points de vue existants, car cela présenterait peu d'intérêt pour le lecteur non spécialiste. Celui-ci poursuivra, je l'espère, sa découverte tout au long des pages qui suivront à la lumière de cette ouverture.

Pour conclure, je me vois obligé, avec un plaisir certain, de mentionner à présent quelques amis du Yémen. Sans leur concours inestimable, leur coopération et leur autorisation, il m'aurait été presque impossible d'obtenir des photocopies des premiers manuscrits coraniques de Sanaa. J'ai nommé le Cheikh 'Abdullāh Ibn Ḥussayn al-Aḥmar, le Cheikh al-Qāḍī Ismā'īl al-Akwa', qui m'ont traité avec l'affection d'un père. Je remercie également M. Yūsuf Moḥammad 'Abdullāh, M. 'Abdul-Malik al-Maqḥāfī et M. Nāṣir al-'Absī, qui ont aimablement pris les clichés des manuscrits. Puisse Dieu les récompenser ici-bas et dans l'au-delà. Je me dois également de remercier la bibliothèque de Khuda Bakhsh à Patna, le musée Salar Jung à Hyderabad, et tout particulièrement M. Raḥmat 'Alī pour m'avoir permis d'accéder à leur vaste matériel. Mes remerciements vont également à M. Wiqār Ḥussain et à M. Abū Sa'd Iṣlāḥī de la bibliothèque Raza à Rampur, qui m'ont fourni les diapositives en couleur de certains manuscrits du Coran. Je tiens à exprimer

ma gratitude à M. Halit Eren, directeur de l'IRCICA[21] à Istanbul, pour m'avoir envoyé un exemplaire en fac-similé du *muṣḥaf* de 'Uthmān publié par le centre. Je remercie également M. Habib Ahmed de l'Institut ITINST et M. Mohammad Ather du service de documentation de l'Université de l'Illinois à Chicago, pour avoir photocopié de nombreux articles de référence. Un grand merci à M. Behnam Sadeghi de l'Université de Stanford pour son soutien, ainsi qu'à M. Recep Sentürk de l'ISAM[22] à Istanbul et M. Ali Mustafa Yaqub de Jakarta pour leur appui enthousiaste dans les traductions en turc et en indonésien (respectivement) de la première édition de ce livre. Je tiens tout particulièrement à remercier M. S.A. Nouraei, du département des affaires islamiques et des activités caritatives du gouvernement de Dubaï, qui a usé de son influence pour la publication de cette nouvelle édition.

Je me sens profondément redevable envers d'autres personnes qui méritent également une reconnaissance toute particulière : la Fondation du roi Fayçal, qui m'a honoré en me nommant professeur invité à l'université de Princeton, ainsi que le séminaire de théologie de Princeton, qui m'a généreusement fourni une gamme précieuse de matériaux pour la rédaction de ce livre. Je tiens également à exprimer ma gratitude envers toutes les personnes impliquées dans le projet du Coran de Médine, qui ont contribué à imprimer le texte coranique le plus précis au monde. Mes remerciements s'adressent également M. Tim Bowes pour ses suggestions concernant la composition électronique de ce texte, au Dr Amir Channa, mon médecin personnel et ami irremplaçable, qui veillé sur ma santé défaillante tout au long de cette entreprise. Je ne saurais oublier M. Ibrāhīm aṣ-Ṣulaifīḥ, qui a été un modèle d'entraide entre voisins durant toute la rédaction de ce livre, ainsi que le professeur Moḥammad Quṭb, Dr 'Ādil Ṣalāḥī, Dr Dawud Matthews, Dr 'Umar Chapra, le Cheikh Jamāl Zarabozo, M. Ḥāshir Fārūqī, M. 'Abdul-Bāsiṭ Kāẓmī, Dr 'Abdul-Ḥaq Moḥammad, le Cheikh Niẓām Ya'qūbī, Dr 'Abdullāh Ṣubayḥ, M. Haroon Shirwani, ainsi que toutes les nombreuses autres personnes qui ont participé à la relecture du texte et qui ont fourni de précieux commentaires.

Ma famille mérite également une reconnaissance infinie pour son soutien indéfectible tout au long des multiples étapes de cette réalisation. Mon fils aîné, 'Aqīl, a été d'une assistance constante dans la préparation du manuscrit, dans la translittération et dans la compilation de la bibliographie. Ma

21 Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques, Istanbul, Turquie
22 Bibliothèque du Centre de recherches islamiques, Istanbul, Turquie

fille, Fāṭima, a été d'une aide précieuse dans la réalisation des nombreuses photocopies. Mon fils cadet, Anas, a brillamment enrichi le manuscrit anglais de sa clarté et de sa richesse. Ma belle-fille, Ruqayya Akbar, a contribué de manière exceptionnelle au travail de référencement. Enfin, un hommage particulier est dédié à mon épouse, qui m'a supporté pendant cinquante ans de mariage et de souffrance, faisant d'innombrables sacrifices avec une patience extraordinaire et un sourire aimant. Que Dieu les récompense tous pour leur bonté et leur générosité.

Enfin, ma plus profonde gratitude va au Tout-Puissant Allāh, qui m'a donné l'opportunité et le privilège d'entreprendre cette recherche. Toutes les erreurs qui pourraient se trouver dans ce livre sont entièrement de ma responsabilité[23], et tout ce qui pourrait Lui plaire dans cet ouvrage est dédié à Sa gloire à Lui seul. Je prie pour qu'Il accepte cette œuvre et y voie l'effort sincère consenti en Son nom.

La version préliminaire de ce livre a été soumise à de nombreuses révisions, dont une au sein de l'enceinte sacrée *al-Ḥaram ash-Sharīf* à La Mecque, pendant le mois de ramadan de l'année 1420 AH – décembre 1999 EC. Après la parution de la première édition en août 2003, l'ouvrage a été soumis à quelques révisions supplémentaires qui ont abouti à sa version finale, réalisée à Riyad, pendant le mois de ramadan 1429 AH – septembre 2008 EC.

M.M. al-A'ẓamī

23 Je ne peux que rappeler la parole de l'Imām ash-Shāfi'ī (150-204 AH / 767-820 EC) : « Allāh a interdit qu'un livre soit exempt d'erreurs à part le Sien (أبى الله العصمة لكتابٍ غير كتابه) ». [A. Shākir (éd.), *ar-Risālah d'ash-Shāfi'ī*, p. 73, note de bas de page 8]

PARTIE I

L'HISTOIRE DU TEXTE DU CORAN

1

Introduction

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ
عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ٨ ﴾

Ô vous qui croyez ! Soyez fermes dans la cause de Dieu et portez témoignage avec justice.
Que la haine envers un groupe ne vous porte pas à être injustes ; soyez justes :
la justice tient de près à la piété. Prémunissez-vous envers Dieu.
Dieu est parfaitement instruit de ce que vous faites.[1]

Guidance, réconfort et beauté, voilà en trois mots ce que le musulman croyant voit en le Saint Coran. Pour lui, il est tout cela à la fois et bien plus encore. Il est le pouls de la foi, un rappel dans les moments de joie et d'angoisse, un puits de réalités scientifiques précises et de lyrisme le plus exquis, un trésor de sagesse et d'invocations. Ses versets sont présents partout, accrochés aux murs des magasins et des salons, gravés dans l'esprit des jeunes et des moins jeunes, et dans le monde entier, on peut les entendre résonner de minaret en minaret.

Pourtant, W. Muir (1819-1905) affirme sans détour que le Coran est l'un des « ennemis les plus obstinés de la civilisation, de la liberté et de la vérité que le monde n'ait jamais connu. »[2] D'autres, comme lui, n'y sont pas allés de main morte, jugeant bon, des siècles durant et jusqu'à nos jours, de le calomnier et le discréditer à coups d'injures et de soupçons. Universitaires, missionnaires et même politiciens du dimanche s'y sont mêlés. Une telle dichotomie ne peut qu'être exaspérante pour les musulmans et d'autant plus déroutante pour les non-musulmans, qui seraient bien fondés à supposer, somme toute, que chaque groupe fait référence à un livre totalement

1. Coran 5:8
2. Cité dans M. Broomhall, *Islam in China*, New Impression, Londres, 1987, p.2

différent. Quels sont donc les faits et quelles sont les preuves ? Face à un sujet aussi vaste que sensible, bouillonnant d'idées multiples à considérer, j'aurais pu entamer mes explorations sans choix ni règle, mais le destin en a voulu autrement, car le point de départ sera un article de quelqu'un dont je n'avais jamais entendu parler auparavant.

« Qu'est-ce que le Coran ? » était le titre donné à l'article principal paru dans le numéro de janvier 1999 du magazine *The Atlantic Monthly*. L'auteur y soulève de nombreuses interrogations concernant les origines et l'intégrité du Coran[3]. Qui est cet auteur ? Il s'agit d'un certain T. Lester, nous informe la publication, et dont on nous avertit qu'il n'a aucune connaissance de l'islam, si ce n'est d'avoir vécu quelques années au Yémen et en Palestine, une méconnaissance qui ne semble guère l'empêcher de se précipiter tête baissée dans la controverse. Il déclare :

> Les études coraniques occidentales se sont traditionnellement situées dans un contexte d'hostilité déclarée entre la chrétienté et l'islam. Aux yeux surtout des spécialistes chrétiens et juifs, le Coran était entouré d'une aura d'hérésie...[4]

Après avoir cité le réquisitoire de W. Muir contre le Coran, Lester affirme que les premiers chercheurs soviétiques avaient eux aussi entrepris, pour des motifs idéologiques, une étude des origines de l'islam : N.A. Morozov, par exemple, soutient que « jusqu'aux croisades, l'islam ne se distinguait pas du judaïsme et [...] ce n'est qu'à partir de là qu'il est devenu indépendant, Mahomet et les premiers califes étant des figures mythiques »[5].

Il est évident que Lester s'efforce de se présenter comme un investigateur purement académique, un journaliste curieux dans une enquête objective. Dans un entretien accordé au quotidien *Ash-Sharq al-Awsaṭ* [6], il nie toute mauvaise intention, animosité ou offense envers les musulmans, insistant sur le fait que son seul but est de chercher la vérité. Comment se fait-il alors qu'il ait concentré ses efforts au recueil d'informations provenant exclusivement du camp des anti-traditionnalistes qui proclament l'avènement de réinterprétations profanes du livre saint de l'islam? Il cite abondamment par exemple G.R.J. Puin, ce paléographe allemand associé à la restauration des anciens manuscrits coraniques découverts à Sanaa au Yémen (que j'ai récemment consultés et pour lesquels nous lui devons à lui et à son équipe toute notre gratitude). Mais disons-le franchement, quand l'artisan qui

3. Cité par la suite comme Lester
4. T. Lester, p.46
5. *Ibid.*, pp.46-47
6. Londres, 18 février 1999

réalise une magnifique reliure d'un texte mathématique complexe ne peut prétendre à être automatiquement promu au rang de mathématicien, Puin, lui, pour avoir restauré des feuillets de vieux manuscrits, est devenu, contre toute attente, une autorité mondiale sur toute l'histoire du Coran.

> Tant de musulmans sont convaincus que tout ce qui se trouve dans le Coran est la Parole de Dieu inaltérée, dit [Puin]. Ils aiment citer les recherches qui montrent que la Bible a une histoire et n'est pas tombée directement du ciel, mais excluent le Coran de ce genre de débat. La seule façon de percer cette défense est de prouver que le *Coran aussi a une histoire. Les fragments de Sanaa nous y aideront.*[7]

Le pôle de référence suivant sur lequel s'appuie Lester est A. Rippin, professeur d'études religieuses à l'université de Calgary. Celui-ci déclare :

> Les variantes de lecture et les divers ordonnancements des versets ont une grande importance. Tout le monde est d'accord sur ce point. Ces manuscrits nous apprennent que les débuts de l'histoire du texte coranique sont bien plus flous que beaucoup le soupçonnaient : *le texte était moins stable, et faisait par conséquent moins autorité que ce que l'on a toujours affirmé.*[8]

Personnellement, je trouve les commentaires de Rippin déconcertants. En effet, les variantes de lecture (ou plutôt les différentes lectures) ont toujours été reconnues et commentées par les savants musulmans depuis l'époque du Prophète, leur existence n'étant en aucun cas une nouvelle découverte. De plus, Puin lui-même, pour autant que je sache et malgré son point de vue révisionniste moderne sur le Coran, n'a jamais prétendu avoir découvert des ordonnancements différents des versets dans ses manuscrits.

> « Selon moi, le Coran est une sorte de cocktail de textes qui n'ont pas tous été compris, même à l'époque de Mahomet » dit [Puin]. « Beaucoup d'entre eux peuvent même être antérieurs à l'islam lui-même d'une centaine d'années. Même dans les traditions islamiques, il existe un énorme corpus d'informations contradictoires, y compris un important substrat chrétien ; on peut, si l'on veut, en tirer toute une anti-histoire islamique. » Patricia Crone défend sa démarche en affirmant : « Le Coran est un texte sacré doté d'une histoire, comme tout autre – mais nous ne connaissons pas cette histoire et quand nous nous mettons à l'étudier, nous déclenchons des hurlements de protestation. »[9]

Les natifs de la langue arabe ont longtemps considéré le Coran comme un livre d'une beauté unique ; même les idolâtres de La Mecque furent

7. T. Lester, p.44. Italiques ajoutées
8. *Ibid.*, p.45. Italiques ajoutées. Il convient de noter que tous ces jugements excessifs ont été émis avant même que quiconque ait étudié ces manuscrits en profondeur. Telle est souvent la nature de l'érudition orientaliste
9. *Ibid.*, p.46

envoûtés par son lyrisme et ne purent rien lui trouver de semblable[10]. Pour Puin pourtant, ces qualités ne suffiront pas à le dissuader d'en parler avec mépris.

> Le Coran affirme au sujet de lui-même qu'il est *mubīn*, c'est-à-dire clair, mais si vous regardez bien, vous remarquerez que pratiquement une phrase sur cinq n'a tout simplement pas de sens. Beaucoup de musulmans – et d'orientalistes – vous soutiendront le contraire, bien sûr, mais le fait est qu'un cinquième du texte coranique est *purement et simplement incompréhensible.*[11]

Vous l'aurez remarqué, Puin avance des propos sans jamais étayer ses affirmations par des exemples, ce qui est regrettable, car j'ai du mal à localiser ce cinquième incompréhensible du Coran. Ensuite, Lester, puisant ses thèses chez P. Crone, puis chez R.S. Humphreys pour terminer chez J. Wansbrough[12], affirme que la remise en question de la compréhension classique du Coran n'a véritablement débuté qu'au 20e siècle[13]. D'ailleurs, l'idée centrale du travail de Wansbrough visait avant tout à établir deux points fondamentaux : premièrement, que le Coran et le *ḥadīth* ont été produits par des groupes différents pendant une période s'étalant sur deux siècles ; deuxièmement, que la doctrine islamique a été modelée des prototypes rabbiniques juifs. Avec cela, Puin semble amorcer une relecture de ses propres travaux, car ses théories ont lentement germé au fil du temps dans certains cercles, même si « de nombreux musulmans les trouvent, à juste titre, profondément offensantes. »[14] Les lecteurs familiers des travaux de Cook, Crone et Wansbrough depuis un quart de siècle, découvrent aujourd'hui un personnage nouveau qui n'est autre que le professeur Puin, dont les conclusions forment l'épine dorsale du long article de Lester. Certains des parchemins yéménites, remontant aux deux premiers siècles de l'islam :

> [présentaient] de petites mais étranges anomalies par rapport au texte coranique de référence. Bien que ces anomalies ne surprennent pas les historiens des textes, elles perturbent la croyance musulmane orthodoxe selon laquelle le Coran tel qu'il nous est parvenu est la Parole de Dieu parfaite, intemporelle et immuable. *Les tentatives de réinterprétation du Coran, principalement menées par des non-religieux* et basées en partie sur des éléments textuels, comme ceux fournis par les fragments yéménites,[15] suscitent des inquiétudes et des réactions offensées chez de nombreux musulmans, tout comme les efforts visant à réinterpréter la

10. Voir chapitre 3.3.2.
11. T. Lester, p.54
12. *Ibid.*, p.55
13. *Ibid.*, p.54
14. *Ibid.*, p.55
15. Je tiens à préciser qu'à mon avis, le Musée d'arts islamiques d'Istanbul pourrait abriter une collection encore plus importante que celle du Yémen. Malheureusement, l'accès à cette collection m'a été refusé et

> Bible et la vie de Jésus troublent et offensent nombre de chrétiens conservateurs. Cependant, certains spécialistes, y compris des musulmans, estiment que cette approche de replacer le Coran dans son contexte historique pourrait engendrer une forme de renaissance islamique – une réappropriation de la tradition, une manière de progresser en revenant sur le passé. Bien que jusqu'à présent, ce débat ait été principalement limité à la sphère universitaire, il *peut néanmoins se révéler très puissant et entraîner des bouleversements sociaux majeurs*, comme le témoigne l'histoire de la Renaissance et de la Réforme. Or le Coran est aujourd'hui, dans le monde, le texte exerçant la plus forte influence idéologique.[16]

Tout peut donc être schématisé comme suit :

- Le Coran est aujourd'hui le texte exerçant la plus forte influence idéologique dans le monde ;
- Beaucoup de musulmans considèrent que le Coran est la Parole de Dieu inaltérée, tout comme les chrétiens considéraient la Bible jadis ;
- Les fragments du Yémen aideront les non-religieux à réinterpréter le Coran ;
- Bien qu'offensante pour bon nombre de musulmans, cette réinterprétation peut entraîner des *bouleversements sociaux majeurs*, à l'instar de ce que le christianisme a vécu il y a quelques siècles ;
- Il est possible d'enclencher ces changements en « montrant » que le Coran était initialement un texte évolutif, que la communauté musulmane a enrichi et réorganisé librement pendant plusieurs siècles, ce qui suggère qu'il n'était pas aussi sacré à l'époque qu'il est devenu malencontreusement par la suite.

La plupart des noms que Lester cite ou simplement mentionne dans son article sont des références non-musulmanes : G.R.J. Puin, Von Bothmer, A. Rippin, R.S. Humphreys, G. Lüling, Y. Nevo, P. Crone, M. Cook, J. Bellamy, W. Muir, Lambton, Tolstov, Morozov et J. Wansbrough. De plus, il annonce avec enthousiasme que les vents du révisionnisme soufflent également à l'intérieur du monde islamique, citant des noms comme Naṣr Abū Zayd, Ṭāha Ḥusayn, 'Alī Dushtī, Muḥammad 'Abduh, Aḥmad Amīn, Fazlur-Raḥmān, et enfin Muḥammad Arkoun et sa fervente recommandation de combattre l'orthodoxie de l'intérieur[17]. Quant aux traditionnalistes de la pensée islamique, il semble largement les exclure, voire les ignorer, seul le nom du controversé Mohammed 'Abduh figure dans son catalogue.

cette notion doit donc rester spéculative, bien que selon F. Déroche, le musée abrite environ 210 000 feuillets [« The Qur'ān of Amāgūr », *Manuscripts of the Middle East*, Leyde, 1990-91, vol. 5, p. 59]

16. T. Lester, p.44. Italiques ajoutées

17. *Ibid.*, p.56

Mais qu'est-ce que l'école révisionniste ? Lester ne la définit pas clairement dans son article, je m'autorise donc de m'appuyer sur les propos de Y. Nevo, l'une des autorités qu'il cite, qui nous fournit une définition éclairante :

> L'approche *révisionniste* n'est en aucun cas monolithique [... mais ils] s'accordent tous sur le refus de valider historiquement des récits basés uniquement sur des *faits* provenant de sources littéraires musulmanes [...] Les informations que l'on y trouve doivent être corroborées par des faits *concrets* pouvant être recoupés avec des vestiges matériels [... Les sources écrites] doivent toujours être vérifiées et comparées aux preuves extérieures et, en cas de conflit entre les deux, les preuves extérieures doivent être privilégiées.[18]

En conséquence, l'obligation de trouver des preuves extérieures pour authentifier chaque récit musulman signifie que lorsque de telles corroborations font défaut, le récit peut être rejeté, concluant ainsi que l'événement en question n'a jamais eu lieu.

> Le manque de preuve en dehors du *récit traditionnel* lui-même est donc considéré comme un élément probant positif soutenant l'hypothèse selon laquelle l'événement ne s'est pas produit. Il est frappant par exemple de constater le manque de preuves, en dehors de la littérature musulmane elle-même, étayant que les Arabes étaient musulmans au moment de la Conquête.[19]

Avec une telle approche révisionniste, il devient presque facile d'effacer complètement toute l'histoire musulmane et de fabriquer une nouvelle narration où des événements tels que la présence du paganisme dans La Mecque antéislamique, les colonies juives près de Médine et la victoire musulmane sur l'Empire byzantin en Syrie sont tout bonnement niés. Certains l'ignorent, mais ce révisionnisme soutient que le paganisme qui sévissait à La Mecque avant l'avènement de l'islam n'est qu'une rétroprojection imaginaire d'une culture païenne qui avait prospéré dans le sud de la Palestine[20].

Le fait essentiel qui ne souffre aucune ambiguïté est qu'il se trame une intention bien précise derrière ces « découvertes ». Ces conclusions ne surgissent pas de nulle part ou par simple coïncidence. Elles sont le fruit d'une approche idéologique et politique spécifique, présentée hypocritement comme une recherche universitaire de pointe[21].

Il est crucial de souligner que les tentatives de déformation de l'islam et de ses textes sacrés sont aussi vieilles que la religion elle-même, bien que la

18. J. Koren et Y.D. Nevo, « Methodological Approaches to Islamic Studies, *Der Islam*, Tome 68, Cahier 1, 1991, pp.89-90
19. *Ibid.*, pp.92
20. *Ibid.*, pp.100-102. Voir pp.368-370
21. Pour en savoir plus sur ce sujet essentiel, se reporter au chapitre 19.

stratégie adoptée ait évolué en fonction des objectifs poursuivis. Ainsi, dès l'avènement de l'islam et jusqu'au 13e siècle hégirien (7e-18e siècles de notre ère), le premier objectif a toujours été de protéger les chrétiens d'Iraq, de Syrie, de Palestine, d'Égypte, de Libye, *etc.* face à la montée en puissance fulgurante de la nouvelle foi. Parmi les acteurs de cette période, nous trouvons Jean Damascène (35-133 AH/655-750 EC), Pierre le Vénérable (1084-1156 EC), Robert de Ketton, Raymond Lulle (1235-1316), Martin Luther (1483-1546) et Ludovico Marraci (1612-1700) ; tous employaient des arguments faits d'ignorance et de mensonges simplistes mais délibérés.

Une deuxième phase a débuté à partir du 18e siècle avec l'avènement du colonialisme. Favorisée par les bouleversements politiques du moment, la charge change de posture passant de la défensive à l'offensive. Elle visait désormais la conversion en masse des musulmans ou à tout le moins l'éradication de toute fierté et de toute résistance liée à leur foi en Allāh. Abraham Geiger (1810-1874) incarne parfaitement cette deuxième période. Sa thèse de doctorat de 1833, intitulée « *Was hat Mohammed aus den Judentum aufgenommen* ? » [Qu'est-ce que Mohammed a repris du judaïsme ?], fut la première à chercher des influences ultérieures sur le Coran et à susciter une myriade de livres et d'articles dont le but ne fut autre que de le présenter comme une contrefaçon pauvre et pleine d'erreurs de la Bible. Dans les prochains chapitres, j'aborderai d'autres chercheurs ayant été les fers de lance de cette deuxième phase, notamment Nöldeke (1836-1930), Goldziher (1850-1921), Hurgronje (1857-1936), Bergsträsser (1886-1933), Tisdall (1859-1928), Jeffery (*m.* 1952) et Schacht (1902-1969).

La troisième phase, qui a débuté au milieu du 20e siècle, juste après la fondation de l'État d'Israël, avait pour tâche ardue d'expurger le Coran de tous les versets jetant une lumière défavorable sur les juifs. Parmi les adeptes de cette école figurent Rippin, Crone, Power, Calder et surtout Wansbrough. Ce dernier avait avancé la théorie selon laquelle le Coran et le *ḥadīth* sont des produits façonnés par une communauté pendant deux siècles, avant d'être ensuite faussement attribués à un prophète arabe inspiré des prototypes juifs. Cette théorie, soyons clairs, constitue sans doute l'approche la plus radicale visant à ôter au Coran son statut sacré.

Les dernières décennies ont vu ces deux dernières phases se développer très rapidement, avec des ramifications multiples. Le plan le plus récent a consisté à attaquer le Coran en le rétrogradant de son statut de Livre adressé à tous les peuples et à toutes les époques à un simple texte culturel, sous-produit d'une époque particulière et donc dépassable.

> L'islam traditionnel n'a jamais été opposé à l'idée que la révélation puisse refléter le milieu dans lequel elle a été faite [...] Cependant, il n'a jamais pu accepter de passer de l'idée d'une écriture qui *implique* la société dans laquelle elle a été révélée à celle d'une écriture qui en est le *produit*. Pour la plupart des musulmans contemporains, une transition importante vers cette perspective n'est pas encore envisageable et semble peu probable dans un avenir proche.[22]

C'est exactement ce type d'idées qui a inspiré Naṣr Abū Zayd (apostasié par la plus haute cour d'Égypte et décrit par Cook comme un *musulman sécularisé*)[23], dont la conviction au sujet du Coran peut se résumer ainsi :

> Si le texte représentait un message envoyé aux Arabes du 7e siècle, il était obligatoirement formulé d'une manière intégrant des aspects historiquement spécifiques de leur langue et de leur culture. Le Coran était donc né dans un environnement humain. C'était un *produit culturel* [une expression qu'Abū Zayd a utilisée à plusieurs reprises, et qui a été relevée par la Cour de cassation lorsqu'elle a décrété qu'il était incroyant].[24]

Pour le profane, aborder le Coran d'un point de vue textuel peut sembler anodin : après tout, en quoi la *sémantique* et la *linguistique textuelle* peuvent-elles être un piège ? Pourtant, l'objectif n'est pas tant l'étude du texte lui-même que celle de son évolution. Il s'agit de déterminer comment les formes et les structures utilisées par le Coran peuvent être dérivées de la littérature arabe des 7e et 8e siècles[25]. Cela mène grosso modo à une sécularisation et une désacralisation profonde du texte. A cet égard, le professeur E.L. Mascall, parlant du savant bibliste Van Buren, déclare que ce dernier « situe le fil directeur de la sécularisation du christianisme dans l'école philosophique qu'on appelle communément analyse linguistique. »[26] Si tel est l'objectif de l'analyse linguistique du texte de la Bible, quel autre motif peut-il y avoir quand on veut soumettre le Coran à une telle analyse ?

Une autre stratégie, bien que loin d'être admissible pour les musulmans, consiste à remplacer le texte sacré par des traductions vernaculaires dont on gonflera par la suite le statut, de telle sorte qu'elles revêtent la même autorité que le texte arabe original. On pourra ainsi couper les sociétés musulmanes, dont les trois quarts sont non-arabes, des révélations véritables d'Allāh.

22. M. Cook, *The Koran: A Very Short Introduction*, Presses universitaires d'Oxford, 2000, p.44
23. *Ibid.*, p.46
24. *Ibid.*, p.46. Italiques ajoutées
25. Pour les détails, voir la préface de S. Wild (sld) dans *The Qur'an as Text*, E.J. Brill, Leyde, 1996, p.vii-xi
26. E.L. Mascall, *The Secularization of Christianity*, Darton, Longman & Todd Ltd., Londres, 1965, p.41. Paul M. Van Buren est l'auteur de *The Secular Meaning of the Gospel*, une étude basée sur l'analyse du langage biblique [*ibid.*, p 41]

> Il existe forcément un décalage entre l'arabe du Coran et la langue locale utilisée dans l'enseignement de base [...] Cette tension est d'autant plus grande à l'ère moderne où l'*intelligibilité* des écritures pour tous les croyants est un défi supplémentaire. Comme l'a souligné le nationaliste turc Ziya Gökalp (*m.* 1924), *un pays où les écoles font lire le Coran en turc est un pays où chaque enfant et adulte connaît les commandements de Dieu.*[27]

Cette description des efforts vains de la Turquie pour remplacer le vrai Coran par une traduction turque permet à Michael Cook de conclure :

> À ce jour, à l'inverse de ce qui s'est passé chez les protestants du 16ᵉ siècle ou les catholiques du 20ᵉ, le monde musulman non-arabe semble très peu intéressé par l'adoption d'un texte sacré en langue vernaculaire.[28]

Si tous les autres stratagèmes échouent, il reste encore une dernière carte, que Cook nous décrit ci-après :

> Dans une société occidentale moderne, presque plus personne ne conteste l'évidence qu'il faut tolérer, voire respecter les croyances religieuses d'autrui (mais pas nécessairement tous les comportements à motivation religieuse). En effet, il n'y aurait rien de plus mal élevé et intolérant que de qualifier les opinions religieuses d'autrui de *fausses* et les siennes de *vraies* [...] la notion même de *vérité absolue en matière de religion semble irrémédiablement* dépassée. Et pourtant, cette notion était *au cœur de l'islam traditionnel*, comme elle l'était pour le christianisme traditionnel ; seulement, au cours des derniers siècles, elle a mieux survécu dans l'islam.[29]

Même si ce qu'a écrit Cook est intitulé « Tolérer les croyances d'autrui », ce qu'il défend en réalité, c'est l'*universalisme.* Or, l'islam, génétiquement imprégné de tolérance, garantit des dispositions claires et solides régissant les droits des non-musulmans ; c'est un fait connu. Cook, en revanche, cherche plutôt par ce biais à semer le doute et le relativisme en prônant l'idée que toutes les religions se valent et que penser autrement, c'est admettre son ignorance et son intolérance. Malheureusement, ceci est un piège facile tendu à tant de musulmans contemporains sans instruction. En conséquence, « il y a un rejet presque unanime de toute tentative de faire le distinguo dans les études coraniques d'aujourd'hui entre une érudition non-musulmane et une autre musulmane. »[30]

27. M. Cook, *The Koran: A Very Short Introduction*, p.26. Il est intéressant de noter que Ziya Gökalp était un juif dönma converti à l'islam [M. Quṭb, *al-Mustashriqūn wa al-Islām*, p.198]
28. *Ibid.*, p.27
29. *Ibid*, p.33. Italiques ajoutées. Lorsque Cook dit « était au cœur de l'islam traditionnel », il semble impliquer que cela n'est pas valable pour l'islam moderne
30. S. Wild (sld), *The Qur'an as Text*, p.x. Dans la citation originale, l'auteur utilise l'imparfait et non le présent de l'indicatif, mais le changement de temps semble justifié étant donné que la situation n'a pas changé.

Désormais, un chœur grandissant de chercheurs occidentaux s'attaque à la littérature exégétique traditionnelle du *tafsīr*[31] et en exige quelque chose de tout à fait inédit. Réclamant le droit exclusif d'interpréter le texte sacré, beaucoup d'orientalistes récusent du revers de la main les premiers écrits musulmans sur ce sujet « au motif que les musulmans, dupés, en quelque sorte, par leur croyance en la sacralité du [Coran], ne pouvaient bien évidemment pas le comprendre aussi bien qu'un érudit occidental affranchi de cette contrainte. »[32] Dans ce même ordre d'idées, Basetti-Sani et Youakim Moubarac insistent pour que le *tafsīr* soit mis en compatibilité avec la vérité chrétienne, un point de vue partagé par W.C. Smith et Kenneth Cragg[33]. Ce dernier, évêque anglican, va jusqu'à encourager les musulmans à délaisser les versets révélés à Médine (ceux mettant en avant les aspects politiques et juridiques de l'islam) en faveur de ceux de La Mecque, davantage axés sur la question fondamentale du monothéisme. Une telle démarche dénuerait en réalité la religion de quasiment toute sa substance, la réduisant à sa seule déclaration de foi : il n'y a pas d'autre dieu qu'Allāh[34].

Force est de constater que tous ces concepts visent un seul but : ébranler la foi des musulmans imprudents, les convertir aux doctrines rigides de l'orientalisme et semer le doute dans leur esprit au sujet du Livre qu'ils ont reçu en héritage, tout en les exposant davantage aux influences occidentales. L'article de Toby Lester n'est en définitive qu'un pion de plus sur cet échiquier, tandis que les conclusions qu'il tire des fragments yéménites ne sont que l'appât utilisé. De plus, Puin lui-même nie toutes les conclusions que Lester lui attribue, à l'exception de celles relatives aux différences occasionnelles dans l'orthographe de certains mots. Voici, à cet égard, un extrait de la lettre originale que Puin a adressée à Qāḍī Ismā'īl al-Akwa', peu après la parution de l'article de Lester[35].

En fait, les recherches coraniques musulmanes sont généralement reléguées dans les cercles occidentaux à un statut de seconde classe, puisque les uns promeuvent le traditionalisme et les autres le révisionnisme

31. Exégèse du Coran
32. W.C. Smith, « The True Meaning of Scripture », *IJMES*, vol. 11 (1980), p.498
33. P. Ford, « The Qur'ān as Sacred Scripture », *Muslim World*, vol.LXXXIII, n°2, avril 1993, pp.151-53
34. A. Saeed, « Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective », *JQS*, i:93-114
35. La lettre manuscrite en arabe comporte 5 pages signées Dr Gerd R. Puin et datées du 14 février 1999. Pour la totalité de la lettre, consulter le journal yéménite *ath-Thawra*, n° du 24.11.1419 AH/11.3.1999 EC.

المهم والحمد لله لا تختلف المصاحف الصنعانية عن
غيرها في متاحف العالم ودور كتبه إلا في تفاصيل
لا تمسّ القرآن كنصّ مقروء وإنما الاختلاف في
الكتابة فقط. هذه الظاهرة معروفة حتى من القرآن
المطبوع في القاهرة حيث ورد كتابة

ابرهيم على جانب ابرهم
قران " " قرن
سيماهم " " بسيمهم على جانب بسيمهم
الخ

اما في اقدم المصاحف الصنعانية فتكثر ظاهرة
حذف الالفات مثلا. اجري بحوثي في هذا المجال منذ

L'essentiel, Dieu merci, est que ces fragments yéménites du Coran ne diffèrent guère de ceux que l'on trouve dans les musées et bibliothèques du monde entier, à l'exception de quelques détails qui ne touchent pas au Coran en tant que texte lu, mais qui concernent plutôt des variations orthographiques seulement. Ce phénomène est bien connu, on le retrouve par exemple dans le Coran du Caire où l'on lit :

– Ibrhīm (ابرهيم) à côté de Ibrhm (ابرهم) ;
– Qurān (قران) à côté de Qrn (قرن) ;
– Sīmāhum (سيماهم) à côté de Sīmhum (سيمهم) ;
– *etc.*

Dans les fragments yéménites les plus anciens par exemple, l'élision du *alif* vocalique est assez courante.

Figure 1.1 : Extrait de la lettre originale adressée par Puin à Qāḍī Ismā'īl al-Akwa'

Voilà qui démystifie toute la polémique et démêle les intrigues tissées autour des conclusions de Puin. Désormais, ce sujet ne laisse plus de place à d'autres spéculations[36]. Cependant, pour les besoins de l'argumentation, admettons que ces conclusions soient effectivement vraies, quelle serait alors notre réponse ? Trois questions se posent en réalité :

- Qu'est-ce que le Coran ?
- Si l'on venait à découvrir aujourd'hui ou demain des manuscrits complets ou partiels se présentant comme du Coran mais différant de ce que nous avons actuellement entre les mains, quel impact cela aurait-t-il sur le texte coranique ?
- Enfin, qui est habilité à être une autorité de référence en matière de Coran ? Ou, de manière plus générale, qui est habilité à écrire sur l'islam et sur ses différents aspects religieux et historiques ?

Tout au long de cet ouvrage, je garderai ces questions en toile de fond et présenterai la logique qui en sous-tend les réponses, que voici :

- Le Coran est la Parole même de Dieu, Son dernier message adressé à l'humanité tout entière, révélé à Son dernier messager Muḥammad et transcendant toutes les limites du temps et de l'espace. Il est conservé dans sa langue originale et n'a subi aucune altération, ni ajout ou suppression ;
- Aucune découverte ne sera jamais faite d'un Coran, entier ou partiel, qui diffère du texte de consensus en circulation partout dans le monde. Si des différences sont effectivement mises au jour, alors il ne pourra être considéré comme Coran, car le premier critère d'authentification en tant que tel est qu'il soit conforme au texte du corpus uthmanien[37] ;

36. J'aborderai les découvertes et les revendications de Puin au chapitre 19.6.
37. C'est-à-dire que le squelette du texte peut présenter quelques variations dans l'écriture des voyelles. A ce sujet, voir chapitres 10, 11 et 12. Il convient néanmoins de rappeler qu'il existe plus de 250 000 manuscrits du

– Certes, n'importe qui peut écrire sur l'islam, mais seul un musulman pieux détient la prérogative *légitime* d'écrire sur l'islam et les sujets qui s'y rattachent. D'aucuns diront que c'est partial, or qui ne l'est pas ? Les détracteurs ne peuvent prétendre être neutres, car ce qu'ils écrivent varie selon le degré d'accord ou de désaccord qu'il y a entre leurs croyances personnelles et les préceptes de l'islam ; par conséquent, toute tentative d'interprétation de la part de chrétiens, de juifs, d'athées ou de musulmans non-pratiquants doit être catégoriquement rejetée. J'ajouterai également que toute position entrant en conflit avec les directives du Prophète, explicitement ou non, devient contestable. Ainsi, même les écrits d'un musulman pieux sont susceptibles d'être rejetés s'ils se révèlent sans fondement. Cette sélectivité se trouve au cœur même de la règle d'or prodiguée par Ibn Sīrīn (*m.* 110 AH/728 EC) :

> Ce savoir est votre *dīn* [religion], prenez donc garde de qui vous prenez votre religion.[38]
>
> إن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم.

Certains accuseront les musulmans de ne pas avoir d'arguments solides pour contrecarrer la recherche non-musulmane sur le sujet, affirmant que leur position repose entièrement sur la foi plutôt que sur la raison. En réponse à ces critiques, je présenterai mes arguments en opposition à leurs conclusions dans les prochains chapitres. Avant cela, je prendrai le temps de relater quelques aspects de l'histoire islamique ancienne avant d'entamer l'examen approfondi du Coran.

Coran dispersés de par le monde [voir la note de bas de page au chapitre 19.6.1]. En les comparant, il est toujours possible de trouver des erreurs de copistes ici et là ; c'est la manifestation de la faillibilité humaine qui a été reconnue comme telle par des auteurs qui ont beaucoup écrit sur les « erreurs non intentionnelles ». De telles occurrences ne peuvent être utilisées pour prouver une quelconque corruption (تحريف) au sein du Coran.

38. En fait, Ibn Ḥibbān a attribué cette parole à d'autres savants également, comme à Abū Hurayra (*m.* 58 AH), à Ibrāhīm an-Nakha'ī (*m.* 96 AH), à aḍ-Ḍaḥḥāk ibn al-Muzāḥim (*m.* vers 100 AH), à al-Ḥasan al-Baṣrī (*m.* 110 AH) et à Zaid ibn Aslam (*m.* 136 AH) [Ibn Ḥibban, *al-Majrūḥīn*, i:21-23].

2

L'islam des premiers temps : un bref aperçu

1. L'Arabie préislamique

1.1. Situation géopolitique

L'Arabie. Située au carrefour de trois continents, en plein cœur de l'Ancien Monde, la péninsule arabique s'avance dans l'un des paysages les plus reconnaissables du globe. Bordée par la mer Rouge à l'ouest, le golfe Persique à l'est, l'océan Indien au sud et entourée par la Syrie et la Mésopotamie au nord, elle se caractérise par son aridité hostile mais également par une végétation éparse sur les monts Sarawāt, la chaîne qui marque le littoral occidental. Malgré le manque d'eau, quelques sources souterraines jaillissent ci et là, donnant naissance à des oasis qui ont longtemps servi de base pour les établissements humains et les caravanes.

Depuis l'aube de l'histoire, la péninsule arabique est habitée, avec des populations venant du golfe Persique ayant établi des villes-États dès avant le troisième millénaire avant JC[1]. Bien que de nombreux spécialistes considèrent cette région comme le berceau de toutes les races sémitiques, il n'existe pas de consensus clair à ce sujet. En effet, plusieurs théories s'affrontent quant à la terre d'origine des sémites, certaines proposant Babylone (Von Kremer, Guide et Hommel)[2], la péninsule arabique (Sprenger, Sayce,

1. J. 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī tārīkh al-'arab qabl al-islām*, i:569
2. *Ibid.*, i:230-31

DeGoeje, Brockelmann, et d'autres)[1], l'Afrique (Nöldeke, et d'autres)[2], Amuru (A.T. Clay)[3], l'Arménie (Peaters)[4], la partie sud de la péninsule arabique (Philby)[5] et même l'Europe (Ungnand)[6].

Dans son ouvrage *Histoire des Arabes*, Phillip Hitti souligne :

> Bien que le terme sémite soit utilisé en Occident de façon plus générale pour désigner les juifs en raison de leur concentration en Amérique, il est plus juste de l'appliquer aux habitants d'Arabie qui, plus que tout autre groupe de personnes, ont conservé les traits sémitiques autant dans leurs caractéristiques physiques, que dans leurs manières, leurs coutumes, leurs façons de penser et leur langue. Le peuple d'Arabie est resté pratiquement inchangé au fil de toutes les époques documentées.[7]

Les nombreuses hypothèses qui existent sur leur origine raciale découlent de la recherche linguistique (mais aussi parfois des données trouvées dans l'Ancien Testament)[8]. Cependant, la plupart de ces hypothèses ne sont ni scientifiques ni exactes d'un point de vue historique. Par exemple, l'Ancien Testament, inclut parmi les nations de souche sémitique les Élamites et les Ludim, qui ne sont pas sémites, tandis qu'il exclut les Phéniciens et les Cananéens[9], qui sont pourtant bien sémites. Malgré ces points de vue divergents, j'ai choisi de m'aligner sur l'idée que les races sémitiques ont bel et bien émergé du cœur de l'Arabie. Quant à savoir qui est ou n'est pas sémite, la réponse serait que les Arabes et les Israélites partagent une ascendance commune à travers Abraham[10].

1.2. Abraham et La Mecque

À un moment précis de l'histoire ,Dieu décida d'accorder à Abraham (Ibrāhīm) un fils à un âge très avancé, Ismaël (Ismā'īl), dont la mère Hagar (Hājar) – supposément une esclave – avait été offerte en présent par le pharaon à Sarah (Sārah). La naissance d'Ismaël provoqua une jalousie telle dans le cœur de Sarah qu'elle exigea d'Abraham de chasser et la « servante »

1. *Ibid.*, i:231-32
2. *Ibid.*, i:235
3. *Ibid.*, i:238
4. *Ibid.*, i:238
5. *Ibid.*, i:232-33
6. *Ibid.*, i:238
7. M. Mohar Ali, *Sirat an-Nabī*, vol.1A, pp.30-31, citant P.K. Hitti, *History of the Arabs*, pp.8-9.
8. J. 'Alī, *al-Mufaṣṣal*, i:223
9. *Ibid.*, i:224
10. *Ibid.*, i:630. L'Ancien Testament affirme que les Arabes et les Juifs sont des descendants de Sem, fils de Noé.

et son fils[1]. Face à cette querelle conjugale, Abraham conduisit Hagar et Ismaël sur la terre aride de La Mecque, dans une vallée stérile sous un soleil inclément, où nulle âme ne vit et où il n'y ni nourriture ni eau. Alors qu'il s'apprêtait à entreprendre son voyage de retour, Hagar contempla avec consternation les espaces vides autour d'elle et lui demanda par trois fois s'il les abandonnait. Il ne répondit pas. Elle lui demanda alors si c'était l'ordre de Dieu et il répondit : *oui*. Apprenant cela, elle répliqua : « Dans ce cas, Il ne nous abandonnera pas ». Et de fait, Il ne les abandonna pas, et fit jaillir du sable, sous les pieds d'Ismaël, les eaux de Zamzam, source grâce à laquelle la région se remplit peu à peu de végétation et accueillit l'une de ses premières tribus, les Banū Jurhum[2].

Plusieurs années plus tard, alors qu'il était en visite chez son fils, Abraham eut une vision en songe et la partagea avec ce dernier :

﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْيَ قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾

Puis quand [le fils] fut en âge de l'accompagner, il dit : « Ô mon cher fils, je me vois en songe en train de t'immoler. Vois donc ce que tu en penses. » [Le fils] répondit : « Ô mon cher père, fais ce qui t'est commandé : tu me trouveras, s'il plaît à Dieu, du nombre des endurants [...] Et Nous le rançonnâmes d'une immolation généreuse.[3] [4]

Peu après cet incident, Abraham et Ismaël reçurent la commission divine d'élever le premier sanctuaire sur terre dédié au culte exclusif d'Allāh.

﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٦﴾﴾

Assurément, la première Maison [de culte] qui ait été érigée pour l'humanité est bien celle de Bakka ; elle est bénie et direction pour les mondes.[5]

1. Version du roi Jacques, *King James Version (KJV)*, Genèse 21:10.
2. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, al-Anbiyā', ḥadīth n°3364-65 (avec les commentaires d'Ibn Ḥajar)
3. Coran 37:102-107
4. La traduction des versets 103-106 n'est pas fournie par souci de concision.
5. Coran 3:96

Bakka[1] est l'autre nom de La Mecque. C'est dans cette vallée rocheuse que le père et le fils unirent leurs efforts pour construire la Kaaba sacrée (Ka'ba), témoignant de la piété inébranlable d'Abraham, dont l'épreuve accablante venait tout juste d'être dénouée par le Tout-Puissant Lui-même. Une fois l'œuvre achevée, Abraham s'inclina humblement pour faire une supplique :

﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ
فَٱجْعَلْ أَفْـِٔدَةً مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهْوِىٓ إِلَيْهِمْ وَٱرْزُقْهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ۝٣٧﴾

Notre Seigneur, j'ai fixé une partie de ma progéniture dans une vallée impropre aux cultures, auprès de Ta Maison sacrée – notre Seigneur – pour qu'ils accomplissent la Prière. Fais donc que se précipitent vers eux les cœurs d'une partie des gens. Et fais-leur attribution de fruits, afin qu'ils soient reconnaissants.[2]

Il ne fallut pas longtemps avant que la requête d'Abraham ne soit exaucée, et La Mecque abandonna sa désolation pour se laisser gagner par la vie, entournée du Noble sanctuaire de Dieu, des eaux de Zamzam et d'une population grandissante. Elle devint rapidement un carrefour incontournable sur les voies commerciales reliant la Syrie au Yémen et le Nejd à Ṭā'if [3]. Sa position géographique suscita l'envie des puissants, ce qui lui valut que « tous les empereurs, d'Aellius Gallus à Néron, aient nourri le désir d'un jour étendre leur influence jusqu'à cette imposante station caravanière ; certains même firent des tentatives timides dans ce sens. »[4]

La péninsule arabique connut évidemment d'autres mouvements de population. Des réfugiés juifs, des siècles après leur exil babylonien, introduisirent

1. Le nom de Bakka est également mentionné par l'Ancien Testament dans le contexte du pèlerinage. Selon la version du roi Jacques, « Qui passent par la vallée de Baca en font un puits ; la pluie remplit aussi les bassins » [Psaume 84:6]. Si la plupart des traducteurs de la Bible rendent ce passage par « vallée de Baca », d'autres choisissent de le placer dans la phrase comme un adjectif plutôt que comme un nom propre. Ce qui nous donne des résultats tels que « vallée des pleurs » [*American Standard Version*] ; « vallée sèche » [*Contemporary English Version (CEV)*] ; « vallée des larmes » [*Bible de Douai*], *etc.* Il est intéressant de noter qu'aucun site nommé « Baca » n'est connu des biblistes. La *CEV* note en bas de page, « *Dry Valley* : Ou 'Vallée des baumiers', dont l'emplacement exact n'est pas connu », et dans la *New American Bible*, « Vallée de Baca : obscure en hébreu ; probablement une vallée sur le chemin de Jérusalem ». On pense généralement que c'est le roi David lui-même qui a écrit ce psaume, désirant ardemment avoir l'occasion d'accompagner les pèlerins dans leur voyage. Le lieu du pèlerinage ne peut être le temple de Salomon à Jérusalem car, comme son nom l'indique, il a été construit sous le règne du roi Salomon et n'existait pas du vivant de David. Pour une analyse plus approfondie du sujet, voir A.S. Ghawri, *The Only Son Offered for Sacrifice: Isaac or Ishmael ?*, Al-Mawrid, Lahore, 2004, pp.125-37.

2. Coran 14:37

3. M. Hamidullah, « The City State of Mecca », *Islamic Culture*, vol.12 (1938), p.258. Cité par la suite comme *The City State of Mecca.*

4. *Ibid.*, p.256, citant Lammens, *La Mecque à La Veille de L'Hégire* (pp.234, 239) et d'autres.

le judaïsme en Arabie, en s'installant à Yathrib (l'actuelle Médine), Khaybar, Taymā' et Fadak, en 587 avant JC, puis en 70 EC[1]. Les tribus arabes elles-mêmes étaient en constante transhumance. Les Banū Tha'liba, de souche qaḥṭānite, s'installèrent également à Médine. Parmi leurs descendants, nous trouvons les tribus des Aws et des Khazraj, plus tard connues sous le nom de Ansars (*al-anṣār* : les partisans du Prophète)[2]. Les Banū Hāritha, plus tard appelés Banū Khuzā'a, s'installèrent eux dans le Hijaz et en chassèrent les premiers habitants, les Banū Jurhum[3]. Ils devinrent alors les gardiens de la Maison sacrée de La Mecque et y introduisirent le culte des idoles[4]. Les Banū Lakhm, un autre clan de lignée qaḥṭānite, s'installèrent à Al-Ḥīra (l'actuelle Koufa en Irak) où ils fondèrent un État tampon entre l'Arabie et la Perse (entre les années 200 et 602 EC)[5]. Il y eut aussi les Banū Ghassān qui s'installèrent en Basse-Syrie et fondèrent le royaume Ghassanide, un État tampon entre Byzance et l'Arabie, qui perdura jusqu'en 614 de notre ère[6]. Quant aux Banū Ṭayy, ils occupèrent les monts du même nom, tandis que les Banū Kinda s'installèrent en Arabie centrale[7]. Le point commun entre toutes ces tribus était leur filiation avec Abraham et Ismaël[8].

Malgré cette longue introduction, cette section ne vise pas à relater l'histoire préislamique de La Mecque, mais plutôt à servir de point de départ pour explorer l'aïeul le plus proche du Prophète, celui qui exerça une influence directe sur sa vie. Par souci de concision, je passerai donc sous silence de nombreux détails et commencerai cette histoire avec Quṣayy, l'arrière-arrière-arrière-grand-père du Prophète.

1.3. La prise de contrôle de La Mecque par Quṣayy

Environ deux cents ans avant la naissance du Prophète, émergea à La Mecque un personnage éminent du nom de Quṣayy. Ce chef exceptionnel se démarqua par son intelligence affûtée, son pouvoir inébranlable et sa maîtrise de l'art administratif. Parmi les notables de la scène politique mecquoise, il parvint à tirer parti de l'intérêt que portaient les Byzantins à

1. J. 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī tārīkh al-'arab qabl al-islām*, i:658 ; *Ibid.*, i:614-18 contient des informations très importantes sur les colonies juives de Yathrib et de Khaybar.
2. M. Mohar Ali, *Sirat an-Nabī*, vol. 1A, p.32
3. *Ibid.*, vol. 1A, p.32
4. Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, p.640
5. M. Mohar Ali, *Sirat an-Nabī*, vol. 1A, p.32
6. *Ibid.*, vol. 1A, p.32
7. *Ibid.*, vol. 1A, p.32
8. *Ibid.*, vol. 1A, p.32

La Mecque, obtenant ainsi leur aide, ce qui lui assura le contrôle total de la ville sans pour autant céder à leur influence ni jamais leur accorder de concessions majeures dans la région[1].

Quṣayy prit en épousailles Ḥubbā bint Hulayl, la fille du chef khuzā'ite de La Mecque. A la mort de ce dernier, il consolida son pouvoir et assura à sa descendance la responsabilité de garder la Maison sacrée[2]. Sous sa direction éclairée, la tribu des Quraysh, qui jusque-là était dispersée dans toute la région, se rassembla enfin à La Mecque pour former une seule et puissante unité[3]. Dans la Figure 2.1, vous trouverez un résumé de la généalogie de Quṣayy[4].

1.4. La Mecque : une société tribale

Malgré son essor en tant que cité-État, La Mecque conserva son organisation tribale jusqu'à sa conquête par le prophète Muḥammad. Dans les sociétés arabes, la tribu constituait le fondement de toute l'organisation sociale, où les membres d'un même clan étaient considérés comme des frères presque germains. Pour les Arabes de l'époque, l'idée d'un État-nation ne pouvait être envisagé que dans le contexte de l'État-nation tribal « qui était un État-nation basé sur les liens rattachant la famille à la tribu, un État fondé sur des attaches concrètes, celles de la chair et du sang, un État-nation fondé sur la filiation du sang. L'État ne prenait forme que grâce aux liens familiaux qui unissaient les individus et les rassemblaient au sein d'une unité soudée. Pour eux, c'était là la véritable essence de la religion de l'État et sa loi, acceptée et reconnue par tous. »[5]

1. Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, pp.640-41. L'Empire byzantin eut pour nouveau dessein d'étendre son influence sur La Mecque quelques générations plus tard lorsqu'un mecquois, 'Uthmān ibn al-Ḥuwayrith du clan Asad, embrassa le christianisme. L'empereur plaça une couronne sur sa tête et l'envoya à La Mecque avec Ukase, ordonnant aux Mecquois de l'accepter comme leur roi. Mais même sa propre tribu refusa de l'accepter. [*The City State of Mecca*, pp.256-57, citant notamment as-Suhaylī (*Rawḍ al-unf*, i:146) et d'autres]

2. Ibn Hishām, *Sīra*, ed. M. Saqqā, I. al-Ibyārī et A. Shalabī, 2e édition, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Editeurs, Le Caire, 1375 (1955), vol.1-2, pp.117-18. Ce livre a été imprimé en deux parties : la première partie couvre les volumes 1-2, la deuxième partie couvre les volumes 3-4. La numérotation des pages est continue entre les deux parties.

3. Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, pp.640-41

4. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.105-8. Pour les dates mentionnées dans le tableau, voir N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kuranic Development, with a full Description of the Kuran Manuscripts in the Oriental Institute, The University of Chicago Press*, Chicago, 1938, pp.10-11. Abbott a mentionné un certain désaccord entre les orientalistes au sujet de ces dates.

5. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.3-4, p.315

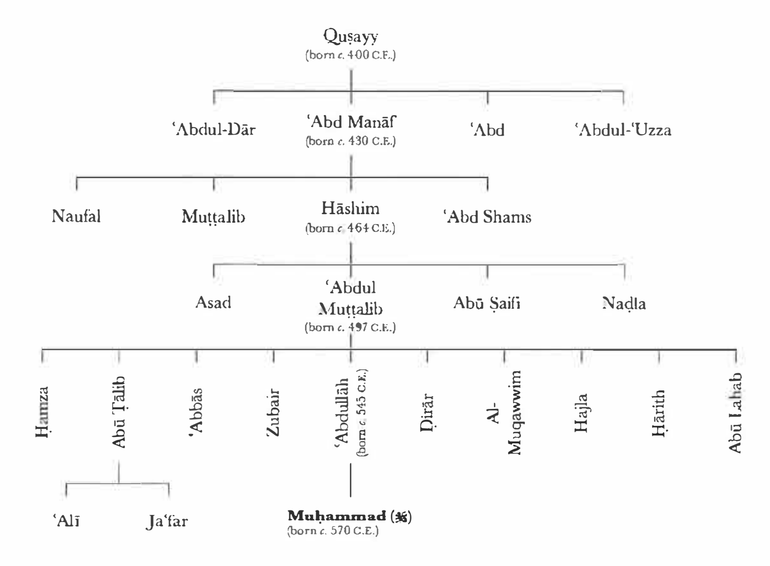


Figure 2.1 : Généalogie résumée de Quṣayy

Au sein de chaque tribu, chaque individu était considéré comme un atout collectif, à tel point que s'il y avait parmi eux un poète accompli, un vaillant guerrier ou un personnage à l'hospitalité légendaire, cela se traduisait pour tous les membres de la lignée en honneur et mérite prestigieux. De plus, l'un des devoirs premiers des grands clans était d'assurer la défense non seulement de leurs propres membres, mais également de toutes les personnes cherchant refuge temporaire sous leur tutelle. Cette solidarité renforçait leur sentiment d'honneur et leur fierté collective.

La cité-État de La Mecque, en tant que carrefour commercial et lieu de pèlerinage, attirait une diversité de visiteurs tels que des négociants, des caravaniers de passage et des pèlerins venus de tous les horizons[1]. L'affluence était si considérable qu'il devint nécessaire de mettre en place des structures pour assurer l'accueil et la sécurité des visiteurs. Quṣayy lui-même contribua à la création d'institutions essentielles[2], dont la fonction de la *nadwa* (conseil municipal), la *mashūra* (conseil consultatif), la *qiyāda* (commanderie), la *sadāna* (administration générale du Sanctuaire), la *ḥijāba* (garde de la Kaaba), la *siqāya* (abreuvement des pèlerins), la *'imārat al-Bayt* (respect de l'ordre et inviolabilité de la Ka'ba), l'*ifāḍa* (organisation des flux de visiteurs en partance), l'*ijāza*, le *nasī'* (ajustement du calendrier), la *qubba* (recueil de dons en cas d'urgence collective), la *a'inna* (gestion des rênes pour les chevaux), la

1. À cette époque, la Ka'ba était entourée et abritait des centaines d'idoles.
2. *The City State of Mecca*, pp.261-76

rafāda (restauration des pèlerins indigents), les *amwāl muḥajjara* (offrandes au Sanctuaire), les *aysār* et les *ashnāq* (évaluations des créances), la *ḥukūma* et la *sifārah* (ambassadorat), le *'uqāb* (porte-drapeau), le *liwā'* (bannière) et le *ḥulwān an-nafr* (gratification des mobilisés).

1.5. De Quṣayy à Muḥammad

Ces fonctions importantes furent toutes confiées aux fils de Quṣayy. Par exemple, les descendants de 'Abd ad-Dār prirent la garde de la Ka'ba, le Conseil, ainsi que le droit de hisser la bannière en temps de guerre[1]. Les 'Abd-Manāf s'occupaient des relations étrangères, notamment « avec les autorités romaines et le prince ghassanide. Hāshim [fils de Abd-Manāf] aurait lui-même conclu un traité avec l'empereur et reçu de lui un rescrit autorisant les Quraysh à voyager dans toute la Syrie sans être importunés. »[2] Hāshim et son clan conservèrent la fonction de restauration et d'abreuvement des pèlerins. Grâce à sa grande richesse, il accueillait les pèlerins avec une magnificence princière[3].

Lors d'un voyage d'affaires à Médine, Hāshim tomba amoureux d'une noble khazarite du nom de Salma bint 'Amr. Ils se marièrent et s'installèrent à La Mecque, mais Salma choisit de retourner à Médine pendant sa grossesse, où elle donna naissance à un fils prénommé Shayba. Tragiquement, Hāshim décéda lors d'un voyage commercial à Gaza[4]. Avant de mourir, il confia la garde de Shayba[5], toujours avec sa mère, à son frère Muṭṭalib. Ce dernier se rendit alors à Médine pour exaucer les volontés de son frère, mais il fut reçu avec une grande animosité par la veuve de Hāshim qui refusait de lui livrer le jeune Shayba. Muṭṭalib finit par avoir gain de cause. Une fois l'oncle et le neveu rentrés à la Mecque, les gens prirent le petit garçon pour l'esclave (*'abd*) de Muṭṭalib. D'où le surnom de Shayba : 'Abd al-Muṭṭalib[6].

Après la mort de Muṭṭalib, 'Abd al-Muṭṭalib hérita des fonctions de la *siqāya* et de la *rafāda*[7]. Il devint également un éminent notable de la ville après avoir redécouvert le puits de Zamzam qui avait été comblé et oublié sous le sable depuis des lustres. Grâce à cet honneur, il devint même le chef de la

1. W. Muir, *The Life of Mahomet*, 3e édition, Smith, Elder, & Co., Londres, 1894, p.xcvi
2. *Ibid.*, p.xcvii
3. *Ibid.*, p.xcvi
4. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, p.137
5. *Ibid.*, vol.1-2, p.137
6. *Ibid.*, vol.1-2, p.137
7. *Ibid.*, vol.1-2, p.142

ville. Cependant, quelques années auparavant, 'Abd al-Muṭṭalib avait fait le vœu à la divinité que si elle lui accordait dix fils, il lui en sacrifierait un. Pour accomplir sa promesse, il décida de consulter les flèches divinatoires, les *azlām*[1]. Lorsqu'il tira au sort pour savoir qui devait être sacrifié, le sort tomba sur le plus jeune des ses fils et le plus chéri, 'Abdullāh. Toutefois, comme les sacrifices humains étaient répugnés par les Qurayshites, la tribu sollicita un devin qui établit que 'Abdullāh pouvait être rançonné de chameaux. On consulta alors de nouveau les flèches divinatoires et la vie du garçon fut épargnée pour le prix de cent chameaux.

Satisfait de cet arrangement, 'Abd al-Muṭṭalib se rendit avec 'Abdullāh, son fils préféré, pour rendre visite à des proches à Médine. Là-bas, 'Abdullāh épousa Āmina, la nièce de leur hôte Wuhayb, qui partageait avec eux le même ascendant – le frère de Quṣayy ayant fondé la tribu des Banū Zuhra, dont Wuhayb faisait partie. 'Abdullāh profita quelque temps du confort de son nouveau foyer familial avant de partir en expédition commerciale vers la Syrie. Mais il tomba malade en chemin ce qui l'obligea à retourner à Médine où il trouva la mort. Āmina était alors déjà enceinte de Muḥammad.

1.6. Les conditions religieuses en Arabie

Avant la prophétie de Muḥammad, l'Arabie nourrissait une hostilité déclarée envers toute réforme religieuse. Malgré la présence de colonies juives et les tentatives d'évangélisation de la région par les Syriens et les Égyptiens, le culte païen prédominait depuis des siècles. Certaines théories, comme celle avancée par W. Muir dans son ouvrage *La vie de Mahomet*, soutiennent que ce fut en partie – cause de la présence juive que les évangiles échouèrent de prendre racine dans la péninsule. Selon Muir, les juifs établis aux confins nord de l'Arabie auraient formé une barrière entre l'avancée chrétienne vers le sud païen, . De plus, affirme-t-il, l'idolâtrie arabe aurait accepté une espèce de compromis avec le judaïsme en intégrant quelques-unes de ses légendes, ce qui eut pour conséquence de briser l'attrait de l'inconnu chrétien[2]. Cependant, cette théorie ne semble pas être valide. Car, le culte pratiqué par les Arabes était en réalité un vestige perverti de la foi monothéiste d'Abraham et d'Ismaël, corrompue au fil des siècles par la superstition et l'ignorance. Les légendes partagées entre juifs et Arabes étaient simplement

1. Procédure consistant à choisir un candidat au hasard, à l'aide de flèches divinatoires gardées sous la protection d'une certaine divinité.
2. W. Muir, *The Life of Mahomet*, pp.lxxxii-lxxxiii

le résultat de leur ascendance commune.

Dans ce contexte, il est important de rappeler que le christianisme du 7e siècle était en proie à la corruption et au mythe et se trouvait piégé dans un état de stagnation totale. Pour soumettre l'Arabie, il lui aurait fallu non pas la force de persuasion religieuse, mais plutôt les moyens coercitifs d'une puissance chrétienne majeure[1]. Or, les païens arabes n'ont jamais été confrontés à une telle puissance et sont ainsi restés fidèles assidus à leur idolâtrie. Les efforts d'évangélisation chrétienne au cours de cinq siècles n'ont eu que des résultats très limités. Les tribus converties se comptaient sur les doigts d'une main : les Banū Ḥārith de Najran, les Banū Ḥanīfa de Yamāmah, ainsi que quelques clans des Banū Ṭayy de la région de Taymā[2]. Pendant toute cette période, aucun incident impliquant la persécution de missionnaires chrétiens n'a été enregistré. Pourtant, Muḥammad et ses premiers disciples à La Mecque ont subi des persécutions, fait qui, s'il en est, prouve que si le christianisme était admis en tant que nuisance tolérable, l'islam, lui, était jugé ouvertement dangereux pour la pérennité du tissu institutionnel de l'Arabie païenne.

2. Le prophète Muḥammad : de 53 avant l'Hégire à l'année 11 AH (571-632 EC)[3]

Relater la vie du Prophète de l'islam est une tâche immense qui nécessiterait facilement plusieurs volumes. Les lecteurs curieux d'en apprendre davantage trouveront sans difficulté pléthore d'ouvrages disponibles sur le sujet. Toutefois, l'objectif de cette section est quelque peu différent. Dans les prochains chapitres, nous aborderons certains prophètes d'Israël, dont Jésus, et la façon dont ils furent reçus de manière hostile par les Israélites, ainsi que la rapide perversion de leurs enseignements divins. Ici, au lieu d'emprunter les chemins déjà explorés par d'autres auteurs, je me contenterai de

1. *Ibid.*, p.lxxxiv. Cela vaut également pour des périodes plus récentes, où le christianisme a souvent été promu par la coercition coloniale.
2. *Ibid.*, pp.lxxxiv-lxxxv
3. La date chrétienne est approximative. Inventée sur le modèle du calendrier islamique, elle n'est entrée dans l'usage public officiel que dix siècles après Jésus au moins (très probablement plus), après être passée par plusieurs adaptations. Le calendrier grégorien tel qu'il est utilisé actuellement ne remonte qu'à 1582 C.E./990 A.H., date à laquelle il a été adopté par les pays catholiques de l'époque sur décret du pape Grégoire XIII (bulle papale du 24 février 1582). [Voir K. Baig, *The Millennium Bug, Impact International*, Londres, vol.30, n°1, janvier 2000, p.5] Les auteurs modernes projettent les dates de manière fictive, créant ainsi de nombreux désaccords dans la datation des événements.

proposer un bref récapitulatif pour compléter les allusions futures que je ferai à Moïse et à Jésus.

2.1. La naissance de Muḥammad

Comme mentionné précédemment, Muḥammad naquit dans des circonstances précaires, son père 'Abdullāh mourut avant sa naissance, laissant sa mère Āmina dans une situation difficile. Malgré sa naissance modeste, il appartenait à une famille très noble. Cependant, la perte de sa mère à l'âge de six ans le plongea dans l'orphelinat, le poussant à travailler comme berger dans les terres arides de La Mecque[1]. Plus tard, fidèle à la coutume quraychite, il s'engagea peu à peu dans le négoce. Grâce à son intégrité et ses succès dans les affaires, il gagna en reconnaissance et attira l'attention de Khadīja, une riche veuve remarquablement intelligente et de plusieurs années son aînée, qui finit par devenir son épouse[2]. Dans toute la ville, Muḥammad était respecté en tant qu'homme intègre et honnête dans tous les domaines. Selon Ibn Isḥāq : « Avant la révélation, les Qurayshites voyaient en le Prophète l'homme *digne de confiance* par excellence (*al-amīn*). »[3]

2.2. Muḥammad *al-amīn*, le digne de confiance

Un jour, Quraysh prit la décision de reconstruire la Ka'ba. Chaque sous-clans s'attribua des tâches spécifiques telle que la récolte de blocs de pierre et l'assemblage d'une partie de la structure. Arrivés au niveau de l'emplacement de la Pierre Noire (الحجر الأسود), une polémique les prit de court. Aucun sous-clan ne voulait céder aux autres l'honneur de sertir la pierre dans l'angle qui lui était dédié. Les uns se mirent à former des alliances avec les autres et il s'en fallut de très peu pour qu'ils n'en viennent aux mains. A ce moment crucial, Abū Umayya, le doyen de Quraysh, intervint avec une proposition qu'ils acceptèrent. Il suggéra que le premier homme à franchir le portail du Sanctuaire sacré serait l'arbitre de la dispute. Le destin voulut que cet homme ne soit nul autre que Muḥammad. Heureux, les Qurayshites s'exclamèrent : « Voici *al-amīn*, Muḥammad, quel meilleur choix que lui ! » Informé du différend, Muḥammad demanda qu'on lui apporte une pièce d'étoffe sur laquelle il plaça la Pierre Noire. Puis, il invita un représentant de chaque sous-clan à saisir un coin du tissu et à soulever la pierre comme un

1. Al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, Ijāra:2
2. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.187-89
3. *Ibid.*, vol.1-2, p.197

seul homme. Arrivée au niveau de la niche qui lui était destinée, Muḥammad hissa la Pierre Noire et l'y enchâssa de ses propres mains. À la satisfaction de tous, la dispute fut ainsi résolue pacifiquement et la reconstruction de la Ka'ba continua dans la sérénité[1].

2.3. Muḥammad, le Messager d'Allāh

Muḥammad, de nature pure, ressentait un instinct inné de rejet envers toute idolâtrie pratiquée par Quraysh. Il ne se prosternait jamais devant les idoles et ne participait à aucun des rites polythéistes de son peuple. Au lieu de cela, il vouait son culte à un seul Dieu, de la manière qu'il jugeait la meilleure, car étant totalement analphabète, il ne pouvait être influencé par les pratiques juives ou chrétiennes. Dieu le préparait à son ministère de prophète et de messager de façon graduelle, avec des signes précurseurs. Les premiers furent ses visions en songe[2], puis lorsqu'il entendit un rocher le saluer[3]. Il vit aussi l'archange Gabriel (Jibrīl) le héler du ciel par son nom[4] et aperçut une lumière jaillir dans le firmament[5].

'Āïsha, l'épouse du Prophète, rapporte que les premiers signes de la prophétie de Muḥammad furent ses rêves parfaits. Pendant six mois, il eut en songe des visions si claires et distinctes qu'elles semblaient réelles. Puis un jour, sans prévenir, pendant une de ses retraites dans la grotte de Ḥirā, la première révélation descendit sur lui. Gabriel apparut devant lui et lui enjoignit plusieurs fois de lire. Muḥammad, étant analphabète, répétait qu'il ne savait pas lire. Néanmoins, l'ange persévéra avant de lui révéler les premiers versets de la sourate *al-'Alaq*[6] :

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ
ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾

Lis, par le Nom de ton Seigneur qui a créé ; qui a créé l'Homme d'une adhérence. Lis ! Ton Seigneur est le Très Noble ; qui a enseigné par le calame ; qui a enseigné à l'Homme ce qu'il ne savait pas.[7]

1. *Ibid.*, vol.1-2, pp.196-197
2. Ibn Ḥajar, *Fatḥul Bārī*, i:19 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Bad' al-Waḥy:2
3. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Faḍā'il*:2, p.1782
4. 'Urwah ibn az-Zubayr, *al-Maghāzī*, compilé par M.M. al-A'ẓamī, *Maktab at-tarbiya al-'arabiyya li-duwal al-khalīj*, 1re édition, Riyad, 1401 (1981), p.100
5. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, i:23
6. Sourate 96, voir al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Bad' al-Waḥy
7. Coran 96:1-5

Ces versets marquèrent le début du *waḥy* (وحي : révélation), l'amorce du Coran. Dieu, sans prévenir, appela Muḥammad, alors âgé de 40 ans, à être Son Messager. La formule était simple, aux contours nets et limpides :

> Il n'y a pas de divinité en dehors d'Allāh, et Muḥammad est Son Messager.
> لا إله إلا الله محمد رسول الله

Avec cette mission, Dieu lui fit le cadeau d'un miracle vivant et éternel, qui satisfait l'intellect, touche les cœurs et ravive les âmes oppressées : le Saint Coran.

2.4. Abū Bakr et son acceptation de l'islam

Le premier homme à embrasser l'islam en dehors de la famille du Prophète fut Abū Bakr ibn Quḥāfa, qui sera surnommé *aṣ-ṣiddīq*, le véridique. Marchand chevronné et homme très respecté, il était l'ami intime du Prophète. Un jour, quand la nouvelle se répandit dans la ville, il questionna à Muḥammad :

> – Est-ce vrai, ô Muḥammad, ce que Quraysh prétend à ton sujet ? Que tu as abandonné nos dieux, dénigré nos idées et renié les croyances de nos ancêtres ?
> – Oui, Abū Bakr, répondit-il, je suis le Prophète d'Allāh et Son Messager. Dieu m'a envoyé pour transmettre Son message. Entends mon appel à Allāh avec la vérité, car Il est la pure Vérité. Je t'invite à croire en Dieu l'Unique qui n'a point d'associé, à n'adorer nulle autre divinité en dehors de Lui et à rester assidu dans Son obéissance.

Il récita alors des versets du Coran et Abū Bakr fut si captivé qu'il embrassa l'islam immédiatement[1].

Abū Bakr, en plus d'être un marchand respecté, était également un dignitaire éminent au sein de Quraysh. Déterminé à diffuser le message de l'islam, il invita toutes les personnes de confiance parmi les personnalités qui fréquentaient ses quartiers à embrasser la nouvelle foi. Beaucoup le suivirent, notamment az-Zubayr ibn al-'Awwām, 'Uthmān ibn 'Affān, Ṭalḥa ibn 'Ubaydullāh, Sa'd ibn Abī Waqqāṣ et 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Awf. Rapidement, avec sa foi à toute épreuve, Abū Bakr devint le partisan le plus fervent du Prophète. Lorsque le Prophète fit son voyage nocturne jusqu'à Jérusalem (*Bayt al-Maqdis*), certains des premiers convertis eurent du mal à accepter rationnellement ce miracle et renièrent leur nouvelle foi. Les polythéistes de La Mecque, pressés de profiter de la situation et espérant

1. Ibn Isḥāq, *as-Sayr wa l-maghāzī*, la version d'Ibn Bukayr, p.139. Ici, les questions d'Abū Bakr ne signifient pas que le Prophète a un jour suivi les pratiques des polythéistes. Elles signifient simplement : « Les as-tu dénoncées ouvertement ? »

détourner Abū Bakr de son amitié avec le Prophète, le narguèrent en lui demandant comment il pouvait croire que Muḥammad avait pu voyager jusqu'à Jérusalem en une seule nuit et en revenir avant l'aube. Abū Bakr répondit avec conviction : « Comment ne le croirais-je pas alors que j'ai cru de lui une chose plus étrange encore lorsqu'il m'a informé qu'il recevait des révélations du Ciel. »[1]

2.5. Le Prophète proclame son message

Après trois ans de prédication en secret, le Prophète reçut l'ordre divin de proclamer Sa parole publiquement.

﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ إِنَّا كَفَيْنَٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ ﴿٩٥﴾ ﴾

Proclame donc ouvertement ce qui t'est ordonné et détourne-toi des associateurs. Certes, Nous te suffirons contre les railleurs.[2]

L'absence des puissants chefs de la ville permit au Prophète de connaître un certain succès au début de sa prédication publique. Cependant, à leur retour, ils analysèrent la situation et, saisissant le danger que représentait cette nouvelle foi, ils décidèrent de placer la communauté musulmane naissante sous une pression maximale. Certains, plus faibles, n'y résistèrent pas et retournèrent à leurs anciennes pratiques, tandis que les autres restèrent fermement attachés à leurs nouvelles croyances. La cruauté et le harcèlement envers Muḥammad et ses disciples s'intensifiaient chaque jour. Après deux années de persécutions incessantes, le Prophète offrit à tous ceux qui ne pouvaient plus supporter la situation d'émigrer en Abyssinie[3]. Ce fut en l'an cinq de la révélation. Seulement une vingtaine de personnes acceptèrent cette proposition[4]. Face à la persévérance des polythéistes et à leur détermination à éliminer l'islam, une seconde émigration en Abyssinie fut tentée peu de temps après[5]. Cependant, cette stratégie se solda par un échec, obligeant les détracteurs du Prophète à chercher une nouvelle approche.

1. Ash-Shāmī, *Subul al-Hudā*, iii:133
2. Coran 15:94-95
3. 'Urwah, *al-Maghāzī*, p.104
4. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.322-323 ; Ibn Sayyid an-Nās, *'Uyūn al-athar*, i:115
5. 'Urwah, *al-Maghāzī*, p.111

2.6. Les tentations de Quraysh

La conversion de Hamza, l'un des oncles du Prophète, a été une sonnette d'alarme retentissante pour Quraysh. 'Utba ibn Rabī'a, l'un des hauts dignitaires, ayant vu le Prophète prier dans le Sanctuaire, se hâta de rapporter la situation au conseil tribal:

> J'irai à la rencontre de Muḥammad pour lui faire quelques propositions qu'il risque d'accepter, leur dit-il. Nous lui offrirons ce qu'il brigue et alors il nous laissera en paix.

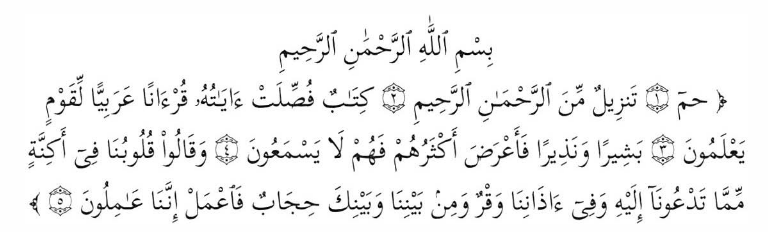
'Utba s'en alla alors prestement chez le Prophète et lui dit :

> Ô mon neveu, tu es l'un des nôtres, de la plus noble tribu avec une ascendance admirable. Tu as amené à ton peuple une grande affaire, mais elle divise leur rang et raille leur mœurs. Tu as outragé leurs divinités, blasphémé leur religion et qualifié leurs ancêtres d'impies. Écoute-moi donc attentivement et juge de mes propositions, peut-être accepterais-tu l'une d'elles.

Le Prophète acquiesça et 'Utba poursuivit :

> Ô mon neveu, si tu cherches fortune avec ce que tu amènes, nous cotiserons tous de nos richesses et tu deviendras l'homme le plus riche parmi nous. Si tu cherches gloire, nous te ferons notre chef et aucune décision ne sera prise sans ton gré. Si c'est la souveraineté que tu désires, nous te couronnerons roi. Et si cette chose qui te vient est un mauvais esprit qui se manifeste à toi mais que tu ne peux chasser, alors nous te trouverons un guérisseur et mettrons toutes nos richesses pour que tu te rétablisses, car souvent un esprit peut posséder un homme tant qu'il n'en est pas délivré.

Après avoir écouté patiemment, le Prophète répondit : « À présent, à ton tour de m'écouter :



Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.
Hā Mīm. C'est une révélation de par le Clément, le Miséricordieux. C'est un Écrit dont les signes sont articulés en Coran arabe, à l'intention d'un peuple capable de connaissance, en porteur de bonne nouvelle et en donneur d'alarme : cependant la plupart s'en détournent, de sorte qu'ils n'entendent pas. Ils disent « notre cœur reste opaque à ton appel, nos oreilles sourdes et entre nous un écran s'interpose. Agis comme tu l'entends ! Nous autres allons agir.[1]

1. Coran 41:1-5

Le Prophète continua sa récitation tandis que 'Utba était totalement absorbé. Quand il atteignit un verset qui demandait la prosternation, Utba se prosterna puis dit : « Tu as entendu ce que tu as entendu, c'est à toi de voir. »[1]

2.7. Quraysh boycotte Muḥammad et ses clans

Face à l'échec de leurs négociations avec Muḥammad, les Quraysh virent bon de consulter Abū Ṭālib, un ancien très respecté, mais également l'oncle du Prophète et son protecteur au sein de la tribu. Leur requête était sans équivoque : ils exigeaient que Muḥammad cesse d'outrager leurs dieux, de traiter leurs aïeuls d'impies et de blasphémer leur religion. Sans tarder, Abū Ṭālib se rendit auprès de son neveu pour lui transmettre la missive de Quraysh. Croyant que son oncle avait choisi de changer de camp et de l'abandonner, le Prophète lui dit :

> Ô mon oncle, par Allāh, même s'ils mettaient le soleil dans ma main droite et la lune dans ma main gauche afin que je renonce à cette affaire, je n'y renoncerais jamais jusqu'à ce qu'Allāh la fasse triompher ou que j'y périsse.

Puis il se détourna et fondit en sanglots. Ému par ses paroles, Abū Ṭālib lui assura qu'il ne l'abandonnerait pas. A cette nouvelle, les sous-clans des Banū Hāshim et des Banū al-Muṭṭalib, peu enclins à délaisser un des leurs, décidèrent de ne pas se désolidariser de Muḥammad, bien qu'ils demeurassent idolâtres comme d'ailleurs tout le reste de Quraysh.

Quelque temps plus tard, voyant qu'ils ne parvenaient toujours pas à le faire plier, les Quraysh décrétèrent un boycott des Banū Hāshim et des Banū al-Muṭṭalib : désormais, il était interdit à quiconque d'épouser une personne de ces deux sous-clans ou de commercer avec eux, même leur fournir des provisions de base était proscrit. Cet embargo, impitoyable et radical, dura trois longues années, une période de grandes tourmentes et de souffrances incommensurables pour le Prophète et ses clans. Leur survie précaire ne dépendait que grâce aux feuilles desséchées qu'ils pouvaient trouver dans la végétation rare du désert[2].

1. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.293-94. Pour la traduction, ici et à d'autres endroits, le travail de Guillaume a été consulté.
2. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.350-351 ; Ibn Isḥāq, *as-Seyr wa al-Maghāzī*, la version d'Ibn Bukair, pp.154-67

2.8. Le serment de ʿAqaba

Après une décennie de prédication et de persécution, seules quelques centaines de fidèles suivaient le Prophète. Néanmoins, la nouvelle foi réussit à atteindre quelques cœurs dans la ville oasis de Médine, située à quelque 450 kilomètres au nord de La Mecque. Les nouveaux convertis profitaient de chaque saison de pèlerinage pour rendre visite à Muḥammad. Leur nombre grossissant, ils demandèrent une rencontre nocturne et secrète avec le Prophète à ʿAqaba, près de Minā, où ils lui prêtèrent serment de fidélité et s'engagèrent[1] à :

- N'adorer qu'Allāh, le seul vrai Dieu et ne lui donner aucun associé ;
- Obéir au Prophète dans ce qui est reconnu comme convenable ;
- Ne pas voler ;
- Ne pas commettre d'adultère ;
- Ne pas commettre d'infanticide ;
- Ne diffamer autrui.

L'année suivante, une délégation plus fournie, comprenant plus de soixante-dix personnes, dont deux femmes – vint de nouveau à sa rencontre pendant la saison du pèlerinage et l'invita officiellement à émigrer à Médine. Ce fut le second serment de ʿAqaba qui engagea Médine aux termes d'une nouvelle clause[2] :

- Protéger le Messager de la même façon qu'ils protégeraient leurs propres femmes et enfants.

Cette invitation permit à la communauté musulmane persécutée d'ouvrir un nouveau chapitre de son histoire, dans une terre qui lui promettait hospitalité et sécurité.

2.9. Le complot pour assassiner le Prophète

Les supplices de trois années de boycott finirent par briser la communauté musulmane, et bon nombre d'entre eux acceptèrent l'offre de Médine, prenant ainsi le chemin de l'exil. Les Qurayshites étaient conscients que, s'ils laissaient partir le Prophète, ils ne feraient que différer une confrontation inéluctable avec lui et lui offrir un répit pour renforcer ses rangs. Ils convinrent donc de convoquer une assemblée, déterminés à en finir une fois pour toutes avec leur ennemi juré. Le plan d'assassinat fut ainsi échafaudé et mis en marche.

1. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, p.433
2. *Ibid.*, vol.1-2, p.442.

Cependant, Dieu alerta le Prophète du complot et lui ordonna de hâter ses préparatifs pour l'émigration à Médine. Le départ devait se dérouler dans le plus grand secret. Seuls ʿAlī, Abū Bakr et la famille de ce dernier furent mis au courant. Muḥammad confia à ʿAlī deux missions qui impliquaient que ce dernier n'émigrerait qu'après le départ du Messager. Tout d'abord, ʿAlī devait dormir la nuit de la fuite dans le lit du Prophète et sous ses couvertures, afin de faire diversion et tromper le commando d'hommes qui guettaient poignards au poing. Ensuite, il devait restituer les objets de valeurs que les Mecquois avaient mis en dépôt auprès du Prophète, car malgré les épreuves, on continuait à lui confier des biens, et son statut d'*al-amīn* de la Mecque restait intact[1].

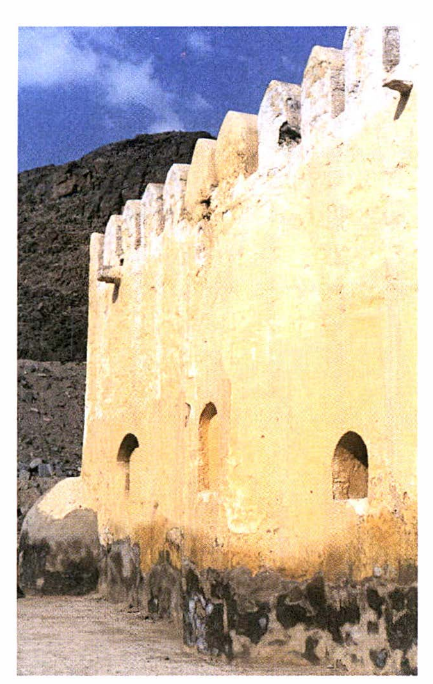


Figure 2.2 : *Le site du serment de ʿAqaba* (une ancienne mosquée occupe les lieux aujourd'hui)
Photo prise par Dr Anas al-Aʿẓamī

2.10. Muḥammad à Médine

Rescapé grâce à la volonté divine de la tentative d'assassinat, le Prophète entreprit lui aussi son exil en compagnie de son disciple et ami le plus loyal,

1. *Ibid.*, vol.1-2, p.485

Abū Bakr. Avant d'atteindre leur destination, ils durent se cacher trois pendant jours dans les ténèbres d'une grotte nichée dans le Mont de Thawr[1].

A son arrivée à Médine, la joie était à son comble. C'était le mois du premier *rabī'*, le troisième mois du calendrier musulman. L'enthousiasme se ressentait dans les rues et des chants poétiques résonnaient partout. Dès son installation, le Prophète, ayant laissé derrière lui les persécutions de jadis, lança son premier grand chantier : la construction d'une mosquée. Celle-ci était simple et suffisamment spacieuse pour accueillir étudiants, visiteurs et orants de tous les jours et du vendredi. Peu de temps après, il donna même une constitution à la ville, détaillant les responsabilités des émigrants de la Mecque et de leurs hôtes de Médine, les uns envers les autres et collectivement envers le nouvel État. Il y consacra également des clauses spécifiques au statut et des responsabilités des juifs médinois vis-à-vis de la communauté et de l'État. Cette constitution était la première du genre que le monde ait connue[2].

Médine était une ville composée en partie de quelques tribus juives et, dans une bien plus large mesure, de deux tribus arabes, les Aws et les Khazraj. Ces dernières, malgré les liens du sang qui les unissaient, étaient constamment en conflit l'une contre l'autre et peu ne leur fallait parfois pour s'affronter militairement. Quant aux tribus juives, prises en étau entre les deux, elles donnaient leur allégeance tantôt à l'une, tantôt à l'autre, ce qui ne contribuait guère à apaiser la situation entre les deux tribus sœurs ennemies. Mais voilà, avec l'arrivée du Prophète et l'introduction de la nouvelle foi dans presque tous les foyers, la ville inaugurait une toute nouvelle donne politique. En effet, la constitution nouvellement établie conférait au Prophète l'autorité suprême, ainsi que le rôle de chef de tous les musulmans de la cité, y compris des juifs. Il va sans dire que ceux parmi ces derniers qui n'étaient pas favorables au nouveau dirigeant savaient qu'il n'était pas sage de se confronter ouvertement à lui, ce qui les amena très vite à lui opposer un double jeu quotidien. Depuis lors, ces hypocrites (المنافقين) n'ont cessé de vouloir nuire au Prophète et à ses disciples, avec un zèle qui ne se démentit pas jusqu'à la fin de sa vie.

L'inimitié manifeste entre les musulmans et les polythéistes d'Arabie, ainsi que les rapports tendus avec les juifs voisins et leurs allégeances volages, ont conduit au fil du temps à plusieurs *ghazawāt* (batailles) ainsi qu'à quelques

1. *Ibid.*, vol.1-2, p. 486
2. M. Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*, Lahore, 1975

raids plus modestes. La bataille de Badr fut la plus marquante d'entre elles. Elle eut lieu le 17e jour du mois de *ramaḍān* de l'an 2 de l'Hégire[1]. D'autres batailles importantes suivirent, notamment : la bataille de Uḥud (*shawwāl* 3 AH), la bataille du Fossé (الخندق) (*shawwāl* 5 AH), la bataille de Banū Qurayẓa (5 AH), la bataille de Khaybar (premier *rabīʿ*, 7 AH), la bataille de Mū'ta (*jumāda* I 8 AH), la Conquête de La Mecque (*ramaḍān* 8 AH), les batailles de Ḥunayn et de Ṭā'if (*shawwāl* 8 AH), l'année des Délégations[2] et la bataille de Tabūk (*rajab* 9 AH).

Ces batailles opposaient généralement le Prophète aux idolâtres, mais parfois, elles impliquaient des chrétiens ou des juifs alliés de Quraysh. Je vais mentionner à ce propos quelques incidents qui ont eu lieu lors de certaines de ces batailles, non pas pour faire de la narration, mais surtout pour dresser une comparaison entre, d'un côté, la manière dont l'islam s'était rapidement diffusé sous la direction du Prophète et, de l'autre côté, le désarroi des Israélites pendant leur errance dans le désert à l'époque de Moïse et les luttes des douze apôtres à l'époque de Jésus[3].

2.11. Les préludes de la bataille de Badr

Un jour, un informateur vint avertir le Prophète du passage imminent, non loin de Médine, d'une importante caravane commerciale conduite par Abū Sufyān. Cette caravane représentait une occasion de choix pour le Prophète qui projetait de l'intercepter. Cependant, Abū Sufyān, ayant eu vent des plans de Muḥammad, modifia subtilement son itinéraire et dépêcha un émissaire à la Mecque pour demander des renforts. Rapidement, une armée de mille hommes et sept cents chameaux et chevaux, sous le commandement d'Abū Jahl, vint à sa rescousse. L'impressionnante démonstration de force et de puissance militaire marchait inexorablement vers le nord pour prendre Médine.

Pendant ce temps, la nouvelle du changement d'itinéraire de la caravane et de la progression de l'armée d'Abū Jahl parvint aux oreilles de Muḥammad, qui rassembla aussitôt le peuple pour les informer des derniers

1. L'abréviation AH (après l'Hégire) se rapporte au calendrier lunaire musulman. Initié durant le règne du deuxième calife, ʿUmar (et très probablement bien avant), il commence avec la migration du Prophète vers Médine (l'Hégire).

2. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une bataille à proprement parler, je l'ai incluse dans la liste parce qu'elle signifie que l'Arabie païenne devient de plus en plus réceptive à l'islam. Le terme *ghazwa* signifie *dépenser de l'énergie pour la diffusion de l'islam*, et l'année des Délégations représente un bel exemple de tribus arabes venant au Prophète, sans contrainte, et contribuant à la diffusion de la religion grâce la conversion volontaire.

3. Voir Chapitres 15 et 17.

développements et solliciter leur avis. Abū Bakr prit la parole en premier, suivi de ʿOmar. Puis, vint le tour d'al-Miqdād ibn ʿAmr qui se leva et dit :

> Ô Prophète d'Allāh, entreprends ce que Dieu t'a inspiré, nous serons à tes côtés. Par Dieu, nous ne te dirons jamais ce que les enfants d'Israël[1] dirent à Moïse : « Vas-y, toi et ton Seigneur. Combattez tous deux, nous restons là où nous sommes [en spectateurs] »[2], mais plutôt : « Vas-y, toi et ton Seigneur. Combattez tous deux et nous combattrons à vos côtés ». Par Celui qui t'a envoyé avec la Vérité, si tu nous conduisais vers un ennemi lointain et inaccessible [la roche brûlante du désert][3], nous te suivrions et briserions à tes côtés ses défenses jusqu'à ce que tu le fasses céder et le prennes.

Le Prophète reçut avec gratitude ses paroles courageuses avant de remercier al-Miqdād et de prier pour lui. Puis il s'exclama : « Conseillez-moi, ô gens ! », s'adressant ainsi aux Anṣārs. Ce faisant, il tenait compte du fait que la majorité était composée d'Anṣārs et que, selon le serment de ʿAqaba, ils n'étaient pas tenus de garantir sa sécurité tant qu'il n'était pas à l'intérieur de leurs frontières. Or, maintenant qu'il était à Médine, il leur revenait de le protéger comme ils le feraient pour leurs propres femmes et enfants. Toutefois, le Prophète craignait qu'ils n'invoquent cette clause et refusent de s'en prendre à l'armée colossale d'Abū Jahl tant qu'elle resterait en dehors des frontières de Médine. Mais dès lors que le Prophète eut prononcé ces mots, Saʿd ibn Muʿādh rétorqua :

> – Par Allāh, tu parles de nous, n'est-ce pas ?
> – Oui, certes ! répondit le Prophète.
> – Nous avons foi en toi, poursuivit Saʿd. Nous proclamons ta vérité, nous témoignons que ce que tu soutiens est la vérité, et nous t'avons donné notre engagement de t'écouter et de t'obéir. Entreprends ce qui te semble meilleur, nous serons avec toi. Par Celui qui t'a envoyé avec la Vérité, si tu nous ordonnais de nous jeter dans la mer, nous le ferions à tes côtés, sans qu'un seul homme ne reste à l'arrière. Nulle peur en nous de rencontrer notre ennemi demain. Nous sommes aguerris à la guerre, fiables dans la bataille. Peut-être bien qu'Allāh te montrera en nous quelque chose qui te réjouira, alors emmène-nous avec la bénédiction de Dieu.[4]

Rassuré et encouragé par les paroles de Saʿd, le Prophète, mit rapidement ses effectifs en ordre de bataille et se dirigea vers Badr – avec une armée de 319 hommes, deux chevaux et soixante-dix chameaux. Les Qurayshites, quant à eux, disposaient d'une armée de mille hommes – dont six cents

1. Banū Isrāʾīl.
2. Coran 5:24
3. Dans le texte original, l'expression utilisée est *Bark al-ghimād* qui fait référence à un endroit situé au Yémen, lointain et très difficile d'accès.
4. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.614-615

équipés de cottes de mailles, cent chevaux et des centaines de chameaux[1]. Avant la tombée de la nuit, ce jour-là, Dieu combla les musulmans de ses grâces et, après la défaite cuisante des polythéistes, conféra à leur État une plus grande maturité et une puissance qui inspirait la crainte dans toute la péninsule arabique.

2.12. L'exécution de Khubayb ibn ʿAdī al-Anṣārī

Khubayb, un captif musulman, fut vendu comme esclave à Ṣafwān ibn Umayya. Ce dernier l'acheta dans le seul but de le faire exécuter publiquement et venger son père tué à Badr. Rapidement, une foule est rassemblée pour assister à la scène. Parmi les personnes présentes il y avait Abū Sufyān qui narguait Khubayb alors qu'on l'amenait au pilori :

> – Mais bon sang, Khubayb ! Combien ne souhaiterais-tu pas que Muḥammad eut été ici à ta place pour que nous puissions le décapiter lui et te laisser la vie sauve auprès de ta famille ?
> – Par Allāh, répondit Khubayb, rien que d'imaginer Muḥammad souffrir d'une épine sous le pied m'insupporte, je n'ai donc cure de revenir aux miens ni aux jouissances de ce bas monde.
> – Jamais n'ai-je vu un homme aussi aimé que Muḥammad l'est par ses compagnons ! ronchonna Abū Sufyān.

Khubayb rendit l'âme peu de temps après, sous le supplice barbare de ses bourreaux. Dans une chaleur suffocante, dégoulinant de sueur, ils commencèrent par le démembrer, membre après membre, avant de le décapiter et de laisser ses restes gisant dans une mer de sang que le sable n'absorbait plus[2].

2.13. La Conquête de La Mecque

Le traité de paix de Ḥudaybiya conclu en l'an 6 de l'Hégire, offrait aux tribus arabes la liberté de choisir avec quelle faction nouer une alliance, soit le Prophète ou Quraysh. Aussi les Banū Khuzāʿa rejoignirent-ils le Prophète tandis que les Banū Bakr choisirent Quraysh. Ces derniers, violant les termes du traité avec le soutien complice de Quraysh, se lancèrent à l'assaut des Banū Khuzāʿa. Ceux-ci cherchèrent précipitamment refuge dans le sanctuaire de la Kaʿba pour avoir la vie sauve, mais contrairement à la coutume, ils ne furent pas épargnés. Les Banū Khuzāʿa portèrent alors

1. M. Rizqallāh, *as-Sīra*, pp.337-339
2. ʿUrwah, *al-Maghāzī*, p.177. Khubayb et Zayd furent capturés à l'occasion du même incident et tous deux subirent le martyr à Tanīm, à peu de temps d'intervalle. Cette réplique est attribuée à Zayd dans l'ouvrage d'Ibn Isḥāq. [Ibn Hishām, *Sīra*, vol.3-4, p.172]

leurs doléances auprès de Muḥammad et réclamèrent justice. Face à cette situation, le Prophète présenta trois options à Quraysh et aux Banū Bakr, dont la dernière n'était rien d'autre que de dénoncer la trêve de Ḥudaybiya. L'arrogance de Quraysh les conduisit à choisir l'option de dénoncer la trêve, mais ils regrettèrent rapidement leur décision. Abū Sufyān, se rendant compte de l'impasse, se hâta vers Médine pour renouveler la trêve. En vain.

Ces derniers événements poussèrent finalement le Prophète à diligenter une attaque contre La Mecque. Il invita toutes les tribus voisines qui avaient prêté allégeance aux musulmans à participer. L'effroi et l'angoisse s'emparèrent aussitôt de chaque rue et de chaque demeure de la ville. Il faut dire que les vingt-et-une années de persécutions soutenues, de cruauté morbide et de souffrances savamment administrées aux musulmans, suffisaient pour que Quraysh puisse anticiper ce qui les attendait. Sans trop attendre, le 10 *ramaḍān* (8 AH), le Prophète entama le mouvement vers La Mecque à la tête de dix mille hommes. Aux abords de la ville, les troupes s'arrêtèrent en bivouac à Marr aẓ-Ẓahrān, sans que Quraysh n'en sache rien. A vrai dire, le Prophète n'avait aucune intention de prendre les Mecquois par surprise ni de verser le sang ; il leur offrait plutôt l'occasion d'évaluer pleinement la situation avant de s'engager dans une bataille perdue d'avance. Dans l'intervalle, Abū Sufyān et Ḥakīm ibn Ḥizām réussirent à s'infiltrer dans le campement avec pour mission d'espionner l'ennemi. Mais ʿAbbās, l'oncle du Prophète, les intercepta et discuta de la situation avec Abū Sufyān avant de lui conseiller d'accepter l'islam. Une telle conversion serait en effet la voie toute tracée pour une conquête *sans effusion de sang*.

Abū Sufyān rentra précipitamment à La Mecque et se mit à crier à haute voix :

> Ô Quraych, Muḥammad est à vos portes accompagné d'une armée à laquelle vous ne pouvez résister. Quiconque se réfugiera dans la maison d'Abū Sufyān sera en sécurité, quiconque restera chez lui porte close sera en sécurité et quiconque se réfugiera dans le Sanctuaire sera en sécurité.

C'est dans ces circonstances que le Prophète retourna dans sa terre natale, celle-là même qui l'avait jadis ostracisé avec brutalité et attenté à sa vie. Le voilà marchant sur les quartiers de la ville à la tête d'une grande armée qui ne versera pas de sang et ne rencontrera presque pas de résistance. Debout, face à la porte de la Kaʿba, il prononça un discours historique avant de conclure en s'adressant à Quraysh :

> – Ô peuple de Quraysh, que pensez-vous que je ferai de vous ?
> – Le bien et rien d'autre. Noble que tu es et fils de notre noble frère! répondirent-ils.

– Partez ! Vous êtes libres ! leur dit-il.[1]

Ainsi fut le pardon total de Muḥammad envers les Mecquois, ceux-là mêmes qui hier martyrisaient les musulmans et les soumettaient à de rudes épreuves pendant vingt ans[2]. En l'espace de dix ans, toute l'Arabie, d'Oman à la mer Rouge, du sud de la Syrie au Yémen, passa sous la domination des musulmans. Dix années à peine après son accueil à Médine en tant qu'émigrant, Muḥammad était devenu non seulement un prophète chargé de l'accomplissement de l'ordre divin de l'islam, mais aussi le souverain suprême et incontesté de toute la péninsule arabique qui se vit unie pour la première fois dans l'histoire sous une seule bannière, la sienne.

3. La mort du prophète et l'accession d'Abū Bakr

3.1. Abū Bakr s'attaque aux mouvements d'apostasie généralisée

La mort du Prophète Muḥammad en l'an 11 de l'Hégire entraîna la désignation unanime d'Abū Bakr comme son successeur à la tête de l'État musulman naissant. Vers la fin de la vie du Prophète, des hypocrites, comme Musaylima l'imposteur (*al-kadhdhāb*)[3], se mirent à se proclamer prophètes eux aussi. Ce phénomène engendra un vaste mouvement d'apostasie[4] qui, dès la disparition de Muḥammad, ne manqua pas de se répandre dangereusement un peu partout dans la péninsule arabique[5]. De plus, certains chefs tribaux qui avaient perdu leur position de pouvoir du vivant du Messager suivirent l'exemple de Musaylima et prétendirent également être des « prophètes ». Parmi eux figuraient Ṭulayḥa ibn Khuwaylid et Sajāḥ bint al-Ḥārith ibn Suwayd, une chrétienne endurcie[6].

La situation était si dramatique que même 'Umar suggéra à Abū Bakr d'accepter un compromis temporaire avec les tribus qui refusaient de payer

1. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.3-4, pp.389-412
2. Bosworth Smith dit : « S'il avait porté un masque, c'est maintenant qu'il l'aurait jeté [...] c'est maintenant qu'il aurait pu satisfaire son ambition, assouvir ses désirs, assouvir sa vengeance. Y a-t-il eu quelque chose de ce genre ? Lisez le récit de l'entrée de Mahomet à la Mecque et comparez-le à l'entrée de Marius de Sulla à Rome [...] Nous serons alors en mesure de mieux apprécier la magnanimité et la modération du Prophète d'Arabie ». [*Mohammed and Mohammedanism*, Londres, 1876, p.142, cité par A.H. Siddiqui, *The Life of Mohammad*, Islamic Research Academy, Karachi, 1969, p.313]
3. Dans la région de Yamāmah, un plateau dans la région centrale nord-est de la péninsule arabique.
4. L'apostasie est généralement entendue comme la désertion de la foi religieuse d'une personne.
5. Certains ont refusé de payer la *zakāt* (aumône légale) au gouvernement central.
6. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh*, iii:272

la *zakāt*. Cependant, le calife restant inflexible, rejeta toute compromission de ce genre et déclara :

> Par Allāh, je combattrai quiconque ferait la différence entre la prière et la *zakāt*, car c'est une obligation légale pour les nantis. Je jure par Dieu que s'ils s'acquittaient jadis au Messager d'Allāh fût-ce d'une corde en guise d'aumône légale [corde utilisée pour entraver les pieds des chameaux], mais qu'ils me la refusent aujourd'hui, je les combattrai[1] .

Telle une montagne inébranlable, Abū Bakr resta isolé un certain temps dans sa décision, avant que toutes les personnes sincères de Médine ne le rejoignent. Pour combattre ces hérétiques, Abū Bakr se précipita à Dhul-Qaṣṣa, située à une dizaine de kilomètres de Médine[2]. Là-bas, il y convoqua toutes les forces disponibles de l'armée musulmane qu'il répartit en onze régiments. Chacun d'eux fut placé sous le commandement d'un chef émérite et se vit attribuer une bannière ainsi qu'un objectif précis : Khālid ibn al-Walīd fut ainsi envoyé contre Ṭulayḥa ibn Khuwaylid ; 'Ikrima fils d'Abū Jahl et Shuraḥbīl contre Musaylima ; Muhājir fils d'Abū Umayya contre ce qui restait des partisans d'al-Aswad al-'Ansī, puis contre Ḥaḍramaout ; Khālīd ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ contre al-Ḥamqatayn, près de la frontière syrienne ; 'Amr ibn al-'Āṣ contre Quzu'ah et d'autres ; Ḥudhayfa ibn Miḥsan al-Ghalafānī contre Daba, sur le Golfe d'Oman ; 'Arfaja ibn Ḥarthama contre Mahara ; Ṭurayfa ibn Ḥājiz contre les Banū Sulaym ; Suwayd ibn Muqarrin contre Tahāma au Yémen ; Al-'Alā' ibn al-Ḥaḍramī contre Baḥreïn ; et pour finir Shuraḥbīl ibn Ḥasana contre Yamāmah et Quḍā'a[3].

La plus importante de ces batailles et la plus violente fut probablement celle de Yamāmah contre Musaylima, qui disposait d'une armée de plus de quarante mille hommes et d'allégeances tribales importantes dans la région. Le calife lui envoya d'abord 'Ikrima avant de le redéployer après son échec sur le champ de bataille. Shuraḥbīl, envoyé prêter main forte à 'Ikrima, resta sur place en attendant l'arrivée du nouveau commandant, Khālid ibn al-Walīd, qui réussit finalement à triompher de l'armée colossale de Musaylima.

Une fois que la répression des rébellions fut terminée et que l'unité de la péninsule arabique fut rétablie sous le contrôle musulman, Abū Bakr ordonna à Khālid ibn al-Walīd de marcher vers l'Irak4. Ce dernier y remporta la victoire contre les Perses, notamment à Ubulla, à Kazima, à Mazār, à

1. Muslim, *Sahīh*, Imān:32
2. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh*, iii:248
3. Aṭ-Ṭabarī, *Tārīkh*, iii:249. Voir également W. Muir, *Annals of the Early Caliphate*, pp.17-18.
4. D'après l'historien Khalīfa ibn Khayyāṭ cet événement eu lieu en 12 AH [*Tārīkh*, i:100].

Ullays (pendant safar 12 AH - mai 633 EC), à Walajah ou la rivière de sang (le même mois), à Amghisia et à Ḥīra où il établit son quartier général[1] (12 AH/*c.* 634 EC)[2]. Après Ḥīra, il avança jusqu'à Anbār où il découvrit une ville fortifiée entourée de tranchées de défense. Malgré l'acceptation de ses conditions pour la paix, il décida néanmoins de se rendre à 'Ayn at-Tamr, une ville en plein désert située à trois jours à l'ouest d'Anbār[3]. Là, il devait affronter un puissant ennemi composé de Perses et de chrétiens arabes, certains soutenant la prophétesse chrétienne Sajāḥ[4]. La bataille, menée avec férocité surtout par la faction chrétienne, se conclut par la victoire de Khālid et la prise de la ville par les musulmans.

3.2. Progression militaire en Syrie

Après avoir repris le contrôle sur la péninsule à la fin de l'an 12 de l'Hégire (633 EC), Abū Bakr élabora un plan pour la conquête de la Syrie. Deux commandants lui paraissaient les plus aptes pour la mission : Khālid ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ et 'Ikrima ibn Abū Jahl. Cependant, comme leurs succès furent relativement modestes, il prit la décision de diviser la région en quatre zones et de nommer un commandant distinct à la tête de chacune d'elles. Abū 'Ubaydah ibn Al-Jarrāḥ se vit ainsi envoyé à Ḥomṣ (dans la partie occidentale de l'actuelle Syrie), Yazīd ibn Abī Sufyān à Damas, 'Amr ibn al-'Āṣ en Palestine et enfin Shuraḥbīl ibn Ḥasana en Jordanie.

Face à cette organisation, les Byzantins réagirent en formant également quatre régiments. Cette situation poussa Abū Bakr à changer de stratégie et à ordonner à ses quatre généraux de se réunir sous le commandement suprême de Khālid ibn al-Walīd, qui fut rappelé dans la foulée avec la moitié de son armée. Une immense victoire s'ensuivit, tandis qu'ailleurs les armées musulmanes progressaient en flèche contre différents autres adversaires.

4. Les pays et provinces conquis sous les califats de 'Umar et de 'Uthmān

- Yarmūk ou Wacusa, 5 *rajab* 13 AH (septembre 634 EC) ;
- Bataille de Qādisīya, *ramaḍān* 14 AH (novembre 635 EC) ;

1. W. Muir, *Annals of the Early Caliphate*, p.81
2. H. Mones, *Atlas of the History of Islam*, az-Zahrā' for Arab Mass Media, Le Caire, 1987, p.128
3. *Ibid.*, p.85
4. *Ibid.*, p.85

- Baalbek, 25 *rabī'* I 15 AH (636 EC) ;
- Ḥomṣ et Qinnasrīn, 15 AH (636 EC) ;
- Palestine et al-Quds (Jérusalem), *rabī'* II 16 AH (637 EC) ;
- Prise de Madian, 15-16 AH (636-637 EC) ;
- Al-Jazīra (Ruḥa, Raqqa, Nasībayn, Ḥarrān, Mardien), peuplées principalement de chrétiens, 18-20 AH (639-40 EC) ;
- La conquête de la Perse : Nehāvand, 19-20 AH (640 EC) ;
- L'Égypte (à l'exclusion d'Alexandrie), 20 AH (640 EC) ;
- Alexandrie, 21 AH (641 EC) ;
- Barqa (Libye), 22 AH (642 EC) ;
- Tripoli (Libye), 23 AH (643 EC) ;
- Chypre, 27 AH[1] (647 EC) ;
- Arménie, 29 AH (649 EC) ;
- Dhāt as-Sawārī, bataille navale, 31 AH (651 EC) ;
- Azerbaïdjan, Deulaw, Marw (Merv) et Sarakhs, 31 AH (651 EC) ;
- Kirmān, Sijistān, Khurasān et Balkh, 31 AH (651 EC).

Ainsi, l'essor rapide d'une nation toute jeune, âgée d'à peine trois décennies, sans expérience administrative ni maîtrise de l'art de la guerre, sonna le glas de la dynastie sassanide (la Perse), après un règne qui dura 395 ans. Un destin à priori irréalisable, sans la foi inébranlable des musulmans envers Allāh, Son Messager et la suprématie de l'islam. D'après le professeur Hamidullah[2], les territoires conquis à la fin du califat de 'Uthmān représentaient environ trois millions et demi de kilomètres carrés. La figure 2.3 illustre l'expansion de l'État musulman pendant cette courte période[3].

Les douze tribus d'Israël, accompagnées de Moïse, restèrent en errance dans le désert du Sinaï pendant quarante ans, punies pour avoir ignoré les ordres de Dieu. Leur rayon ne dépassait pas les cent soixante kilomètres carrés. Les musulmans, eux, réussirent en moins de temps à conquérir presque tous les territoires qui constituent le Moyen-Orient et l'Iran aujourd'hui.

1. Une pierre tombale portant une inscription arabe a été découverte à Famagouste, à Chypre, datée du mois de *ramaḍān* 29 AH/650 EC. La pierre appartient au célèbre Compagnon 'Urwah ibn Thābit. [A. Elad, « Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims ? The Rise and Development of Early Muslim Historiography », *Journal of Semitic Studies*, vol.xlvii, 2002, pp.281-87]

2. M. Hamidullah, *al-Wathā'iq as-Siyāsīyya*, pp.498-499

3. Plusieurs sources ont été consultées pour établir cette carte : *ibid.* ; H. Mones, *Atlas tārīkh al-islām*, Al-Zahraa for Arab Mass Media, Le Caire, 1987, pp.78,146 ; et R.F. Treharne (éd.), *Muir's Atlas of Medieval and Modern History*, George Phillip and Sons Ltd, Londres, réimpression 1982 de la 11e édition (1969), p.6. Selon l'estimation de Hamidullah, les zones de conquête ont atteint 1 000 000 de kilomètres carrés du vivant du Prophète, 200 000 kilomètres carrés sous le règne d'Abū Bakr, 1 500 000 kilomètres carrés sous le règne de 'Umar et 800 000 kilomètres carrés sous celui de 'Uthmān. [*op. cit.*, p.498-499]

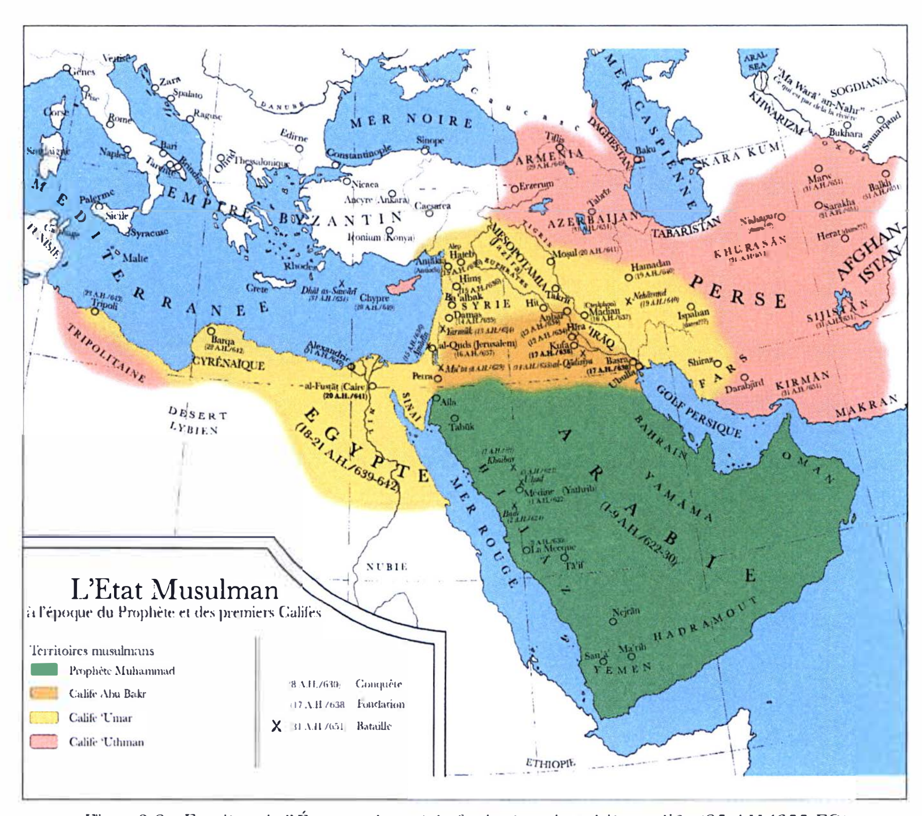


Figure 2.3 : Frontières de l'État musulman à la fin du règne du troisième calife (35 AH/655 EC)

5. Les débuts de l'histoire musulmane dans les sources non-musulmanes

Dans le chapitre précédent, j'ai évoqué Yehuda Nevo, une autorité reconnue en matière de révisionnisme moderne. Selon lui, aucun récit de nos textes ne peut être vérifié ni authentifié sans preuves externes non-musulmanes. De ce fait, il considère que l'absence d'une telle corroboration relègue fatalement la version musulmane de l'histoire au rayon des romans de fiction[1]. Pire encore, il considère également qu'en cas de conflit entre les deux sources, c'est la source non-musulmane qui devra toujours être privilégiée[2]. Robert Hoyland, de son côté, a accompli un effort fort louable

1. J. Koren and Y. Nevo, « Methodological Approaches to Islamic Studies », *Der Islam*, Tome 68, Cahier 1, 1991, pp.89-92
2. *Ibid.*, pp.92-93

pour présenter les preuves non-musulmanes concernant l'arrivée de l'islam et de Muḥammad[1]. Nombre de ces sources non-musulmanes sont contemporaines des événements relatés ou datent de seulement quelques années après leur déroulement[2].

La plus ancienne de ces références explicites au prophète Muḥammad se trouve dans un manuscrit syriaque rédigé vers l'an 640 EC par Thomas le Presbyte, qui écrit :

> En l'an 945, indiction 7, le vendredi quatre février à neuf heures, eut lieu le combat des Romains et des Arabes de Mahomet (*Syr ṭayyāye d-Mḥmt*) en Palestine, à douze milles à l'est de Gaza. Les Romains s'enfuirent [...] Et les Arabes dévastèrent toute la région.[3]

La Chronique de Pseudo-Juansher, faisant partie des chroniques géorgiennes médiévales connues sous le nom de *La vie de Kartli Archil de Kakheti* (*K'art'lis ts'khovreba*), rapporte que :

> Muḥammad (*Geo Mohamadi*), descendant d'Ismaël et précepteur religieux des Sarrasins[4] [...] conquit toute l'Arabie et le Yémen. Il fut succédé par Abū Bakr (*Geo Abobik'ari*), qui conquit la Perse, entra à Bagdad et contraignit par la force d'innombrables personnes à abandonner le culte du feu, les convertissant à la [religion] sarrasine[5].

Le chroniqueur mentionne également que les musulmans avaient leur propre livre saint, le Coran (*Geo Kurani*)[6].

Dans la *Chronique de Frédégaire*, on trouve une description des conquêtes arabes qui commence par un récit sur Héraclius prédisant en lisant dans les astres que « son empire serait détruit par les nations circoncises ». Héraclius envoya alors vers Dagobert, le roi des Francs, pour lui demander que tous

1. R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press Inc., Princeton, NJ, 1997

2. Le symbole de trois lettres qui apparaît entre parenthèses dans certaines citations représente le nom de la langue tel que défini par le code ISO 639-2 : *Syr* est le syriaque, *Geo* est le géorgien. Pour la conversion des dates dans les deux sens, utiliser la très bonne source publiée chez G.S.P Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars*, 2e édition, Rex Collings Ltd, Londres, 1977

3. Hoyland, *op. cit.*, p.120. Cette datation précise ne laisse aucun doute sur le fait qu'elle provient en dernier ressort d'informations de première main. La bataille est datée du 4 février AG 945 (634 EC/28 *dhūl qi'da* 12 AH), ce qui correspond à la date de la bataille de Dāthin/Dāthinah près de Gaza, et selon les historiens musulmans, qui eu lieu du 29 *dhūl qi'da* au 1 *dhūl hijja* 12 AH. L'armée musulmane était sous le commandement d'Abū Umāmah al-Bāhilī. [N. Ṣubḥah, *Shuhadā as-Ṣahāba wa alāmuhum fī Falasṭīn*, Dār al-Fārouq, 2000]

4. Dans les documents chrétiens, le nom *sarrasins* signifiait *ceux qui ne relèvent pas de Sarah* ou *qui ne sont pas de Sarah* ou, comme on le trouve dans *K'art'lis ts'khovreba, les chiens de Sara*. [Hoyland, *op. cit.*, p.684, note 19] Terme péjoratif, il a d'abord été utilisé pour désigner les Arabes, puis s'est étendu à tous les musulmans, arabes et non-arabes [voir « Saracen », *Encyclopeadia Britannica*]

5. Hoyland, *op. cit.*, p.684

6. *Ibid.*, p.684

les juifs de son royaume soient baptisés, ce qui fut exécuté immédiatement[1]. Décrivant des événements un peu plus tardifs, il écrit :

> Les Hagaréniens, aussi nommés Sarrasins [...] étant devenus trop nombreux, prirent les armes et se jetèrent sur les provinces de l'empereur Héraclius. Héraclius envoya des troupes pour s'opposer à eux. Le combat s'étant engagé, les Sarrasins furent vainqueurs et taillèrent leurs ennemis en pièces. On rapporte que, dans cette bataille, les Sarrasins tuèrent cent cinquante mille soldats[2].

Ce récit est probablement lié à la bataille de Yarmūk. Un autre compte rendu de la conquête arabe de la Syrie, datant de l'an 15 AH-636 EC, apparaît dans un manuscrit syriaque du 6e siècle sur quelques lignes floues griffonnées côte à côte avec les évangiles selon Matthieu et Marc. Le texte est mal conservé et nombre de ses lectures restent vagues ou contestables. On y lit :

> En janvier, [les habitants de] Ḥomṣ parlèrent au péril de leur vie et de nombreux villages furent massacrés par les [des Arabes de] Muḥammad *(Syr Mūḥmd)* [...] Le vingt août de l'année n[euf cent quarante-]sept, se réunirent à Gabitha [de très nombreux] Romains, et beaucoup de gens [des R]omans furent tu[és], [en]viron cinquante mille[3].

Également, un court document nestorien connu sous le nom de *Chronique du Khuzistan*, écrit vers l'an 660 EC, couvre la période allant de la mort de Hormizd fils de Khosrô jusqu'à la fin du royaume des Perses. La chronique raconte comment après le siège de Shustar[4], qui dura deux ans, un étranger originaire du Qaṭar s'allia avec le propriétaire d'une maison le long des murailles pour laisser entrer les Arabes dans la ville par un tunnel qu'ils creuseraient à l'intérieur des murs. Ils furent récompensés avec un tiers du butin[5]. La chronique relate également brièvement les invasions musulmanes, « que dirigeait Muḥammad (*Mḥmd*). Ni les murailles, ni les portes, ni les armures, ni les boucliers ne leur résistèrent, et ils prirent le contrôle de tout le territoire des Perses. Yazdgird envoya contre eux d'innombrables troupes, mais les Arabes les mirent toutes en déroute et tuèrent même Rustam [...] Héraclius,

1. *Ibid.*, p.218. La source est une chronique latine en 90 chapitres, couvrant la période de 584 à 642 EC (environ 22 AH). [*ibid.*, p.216]
2. *Ibid.*, p.218
3. *Ibid.*, p.116-117. En raison de la nature fragmentaire du document, ce qui apparaît entre parenthèses est illisible et les lettres/mots qui y figurent sont conjecturés. Il existe des preuves solides que l'auteur était un contemporain. [*ibid.*, p.117] La date de la bataille, le 20 août AG 947 (636 EC), correspond au 12 *rajab* 15 AH.
4. Ancienne ville fortifiée située dans la province du Khuzistan, dans le sud-ouest de l'Iran, à environ 92 km d'Ahvaz.
5. *Ibid.*, p.184

le roi byzantin, envoya des armées contre eux, mais les Arabes en tuèrent plus de cent mille. »[1]



Figure 2.4 : L'ancienne ville fortifiée de Shustar dans la province du Khuzistan

Avant le 7e siècle, les Chinois n'avaient pour ainsi dire presque jamais entendu parler des Arabes. Cependant, dès 638 EC, le souverain perse Yazdgird III adresse une requête à l'empereur T'ai-Tsung, sollicitant son aider pour repousser les envahisseurs arabes. Cette demande perdura jusqu'à 737 EC, avec plusieurs descendants de Yazdgird frappant à la porte des T'ang dans l'espoir d'obtenir de l'aide contre les Arabes[2]. Ce qui est particulièrement intéressant dans ces documents chinois, ce sont les récits décrivant la vie quotidienne des musulmans : ils pratiquent des prières rituelles cinq fois par jour, les femmes couvrent leur visage lorsqu'elles sortent, quel que soit leur statut social et le roi célèbre des services religieux tous les sept jours, prêchant devant la foule depuis une chaire haute. Leurs vêtements sont soignés et leurs manières élégantes. En cas de disputes, ils n'ont pas recours à la force brutale. De plus, « le peuple ne manque de rien de ce que la terre donne. [Leur pays] est le centre de l'univers, regorgeant de myriades de biens en abondance et à des coûts très abordables. »[3]

1. *Ibid.*, p.186
2. *Ibid.*, p.243
3. *Ibid*, pp.244-47. Ces observations sont basées sur l'expérience personnelle de *Ching-hsing chi* de Tu Huan, qui fut fait prisonnier après la bataille de Talas avant d'être autorisé à retourner en Chine en 762 EC/145

6. Conclusion

En plus du vaste territoire conquis par les musulmans, que ce soit par des batailles ou des accords, deux grands atouts, bien plus importants que tout le reste furent légués aux musulmans par le Prophète : le Saint Coran et la *sunna*[1]. Après sa mort, cet héritage fut porté et perpétué par des milliers de Compagnons qui l'avaient personnellement connu, partageant avec lui nourriture et famine, combattant sous sa bannière et vivant quotidiennement à ses côtés. Ces compagnons ont engagé toute leur existence à chacune des heures graves qu'ils ont vécues à ses côtés sans jamais vaciller. Leur nombre précis n'est pas connu, mais à en juger par la taille de l'armée de Musaylima, quarante mille hommes, et compte tenu du fait que celle-ci était seulement l'une parmi une dizaine d'armées apostâtes contre lesquelles des batailles féroces furent engagées *simultanément* et remportées, leur véritable nombre doit être impressionnant. Cependant, il est peu probable qu'il approche celui des 600 000 « hommes en état de porter les armes » qui traversèrent la mer avec Moïse (selon l'Exode)[2]. Tandis que ces hommes forts et très nombreux restèrent perdus errant et sans but sous le soleil du désert, les Compagnons du Prophète remportaient un triomphe militaire colossal après l'autre. Tout au long de cette période, la nouvelle religion ne baissa jamais sa garde. Elle gérait l'ensemble de ses territoires en s'inspirant des nobles préceptes du Coran et de la *sunna*, ce qui empêcha pour toujours les hérésies de proliférer davantage ou de s'épanouir. Un tel environnement s'avéra extrêmement propice à la préservation et à la diffusion des textes musulmans, sans qu'aucune altération ne les affecte, comme nous le verrons par la suite.

AH. Le matériel lui-même est apparu dans un livre de Tu Yu qui l'a présenté au roi en 801 EC et a commencé à travailler dessus dès 768 EC. [*ibid.*, p.244]

1. La *sunna* fait référence aux traditions authentifiées du Prophète, c'est-à-dire à l'ensemble de ses paroles et de ses actes dûment vérifiés (ainsi que les actions d'autres individus, consenties par lui). Des centaines de milliers de ces traditions existent. On parle de *ḥadīth* lorsqu'on fait référence à l'une d'entre elles.

2. Voir chapitre 15.1.

3

Le Prophète Muḥammad et les révélations

Jusqu'à présent, nous avons exploré les premières heures de l'histoire de l'islam. Abordons maintenant son message. Étudions les caractéristiques ainsi que les points qu'il partage avec les enseignements des prophètes qui l'ont précédé.

Selon l'islam, Dieu a créé l'humanité dans un but unique et précis : L'adorer. C'est pour cela qu'il l'a créée. Toutefois, Il n'a pas besoin de l'adoration de Ses créatures, et Sa suprématie demeure intacte, qu'elles l'adorent ou non. Cependant, les contours de cette adoration, dans sa pratique formelle, ne pouvaient être laissés à la discrétion d'individus ou de communautés. C'est pourquoi Il a confié aux prophètes et aux messagers la mission centrale de les définir avec précision. Le mandat que le Créateur leur donne ne diffère guère d'un prophète à l'autre, et leur message fondamental reste essentiellement le même, avec seulement quelques différences de déclinaison d'ordre pratique. Ainsi, les innombrables prophètes et les messagers qu'Il a envoyés, tels que Nūḥ (Noé), Ibrāhīm (Abraham), Ismāīl (Ismaël), Yaqūb (Jacob), Isḥāq (Isaac), Yūsuf (Joseph), Dāwūd (David), Sulaymān (Salomon), Īsā (Jésus), étaient tous chargés de transmettre un message de portée limitée, destiné à une communauté spécifique, à une époque donnée. Cependant, à chaque fois, ces messages, tous, ont été corrompus ou perdus, entraînant inévitablement leur abolition et la dérive de leurs adeptes vers l'idolâtrie, la superstition ou le mensonge. Mais avec l'avènement de Muḥammad, le temps était venu pour un message qui ne serait soumis à aucune contrainte géographique ou temporelle, une foi qui ne pourrait être abolie. Une foi destinée à tous les peuples et valable pour toutes les époques.

« Gens du Livre », c'est ainsi que l'islam se réfère aux juifs et aux chrétiens. Voilà trois religions qui partagent un patriarche commun en la personne d'Abraham et qui sont supposés adorer le même Dieu que lui, ainsi que ses fils Ismaël et Isaac. Il n'est donc pas surprenant de trouver dans ces trois religions une terminologie commune. Cependant, bien que les vocables puissent sembler similaires en apparence, leurs acceptions sous-jacentes ne le sont souvent pas. Le Coran, par exemple, affirme explicitement que tout dans l'univers a été créé dans le seul but d'adorer Dieu. En revanche, la mythologie juive, soutient que l'univers et tout ce qu'il contient ont été créés uniquement pour le mérite des enfants d'Israël.[1] De plus, il est dit que les prophètes d'Israël auraient fabriqué des images de faux dieux (comme Aaron) ou auraient commis l'adultère (comme David), des faits que l'islam réfute, considérant que la prophétie recèle une nature intrinsèquement vertueuse. Dans le même ordre d'idées, le concept de la trinité chrétienne affirme que Jésus est le seul membre de la divinité visible dans les limites définies par l'église, ce qui va à l'encontre de l'unicité stricte de Dieu telle que l'islam la conçoit. Toutes ces différences et bien d'autres encore nous conduiront, dans la suite de notre réflexion, à aborder brièvement le sens et le statut de la prophétie à la lumière de l'islam. Cela nous permettra ensuite de mettre en évidence les différences fondamentales qui existent entre l'islam et les deux autres religions monothéistes, corrompues avant son avènement. De plus, cela nous permettra d'exposer les idéaux que Dieu a transmis au monde dans Sa révélation finale et ultime.

1. Le Créateur et ses attributs

Notre point de départ est un constat largement admis : l'homme ne s'est pas créé lui-même. Aucune créature ne possède le pouvoir de se créer à partir de rien. À ce sujet, Allāh nous interroge dans le Saint Coran :

﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ۝٣٥ ﴾

Ont-ils été créés à partir de rien ? Ou seraient-ce eux les créateurs ?[2]

Il est donc logique de conclure que toute création a pour origine un Créateur.

1. Voir les citations au début des chapitres 15 et 16.
2. Coran 52:35

﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٠٢﴾ ﴾

Tel est Dieu votre Seigneur. Il n'est de dieu que Lui, seul Créateur de toute chose. Adorez-Le. Il est de toute chose Répondant.[1]

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾

Nous avons certes créé l'homme dans la forme la plus parfaite.[2]

Ce Créateur est unique, rien n'a été façonné à Son image ou à Sa ressemblance. Il n'a pas de parenté, Il est Dieu, le seul et l'unique.[2]

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾

Dis : Il est Dieu, Il est Un ; Allāh, l'Éternel, l'Absolu ; Il n'a ni engendré ni été engendré ; et nul ne Lui est égal.[3]

Ce créateur est aimant, clément et miséricordieux. Il récompense généreusement les bonnes actions lorsque celles-ci sont sincères. Il accepte le repentir des véritables pénitents. Il pardonne par Sa grâce à qui Il veut, mais ne pardonne pas à ceux qui prennent d'autres divinités en dehors de Lui et meurent sans s'être repentis.

﴿ ۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٣﴾ ﴾

Dis : Ô Mes adorateurs, vous qui tellement fûtes outranciers contre vous-mêmes, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Dieu est indulgent à toutes les fautes. Il est le Tout indulgence, le Miséricordieux.[4]

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾ ﴾

Dieu ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés, mais Il remettra [des fautes] moins graves à qui Il veut. Quiconque donne un associé à Dieu fabule un énorme péché.[5]

1. Coran 6:102
2. Coran 95:4
3. Coran 112:1-4
4. Coran 39:53
5. Coran 4:48

1.1. Pourquoi Dieu a-t-il créé l'humanité ?

Dieu a créé les humains dans un but unique : L'adorer.

﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾

Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour M'adorer.[1]

Dans l'islam, même les actes les plus simples et essentiels à la survie humaine, tels que se nourrir, boire, se loger et se reproduire peuvent être considérés comme des actes d'adoration, à condition que l'intention sous-jacente soit de glorifier Dieu.

1.2. Le message des prophètes

Dieu a insufflé à l'humanité une prime nature qui, lorsqu'elle n'est pas détournée par des interférences extérieures, la pousse instinctivement à adorer Dieu et Dieu seul.[2] C'est pour contrer ces influences néfastes que Dieu a envoyé des messagers à intervalles réguliers, pour mettre fin à l'idolâtrie et à la superstition et réorienter les gens vers le culte authentique.

﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾

Aussi bien ne châtions-Nous qu'une fois dépêché un messager [avertisseur].[3]

Le Créateur a honoré tous Ses messagers sans exception. Ils étaient des modèles de vertu et de piété, exempts de tout mal. Par leur comportement exemplaire, ils incarnaient l'enseignement et la voie à suivre pour adorer Dieu de la meilleure manière. Ils représentaient le message fondamental qui a traversé les époques et qui est valable pour l'éternité.

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾

Nous n'avons pas envoyé de messager avant toi sans qu'il lui fût fait révélation qu'il n'est de dieu que Moi. Adorez-Moi donc ![4]

Le message reste inchangé, quel que soit le prophète qui l'a porté :

1. Coran 51:56
2. Cela ressort clairement dans le *hadīth* du Prophète : «Chaque enfant qui vient au monde naît dans la prime-nature, la *fitra* (l'islam), ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un adorateur du feu...» [*Sahīh* de Muslim, *hadīth* no. 6423]
3. Coran 17:15
4. Coran 21:25

﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٠٨﴾ ﴾

Prémunissez-vous donc envers Dieu et obéissez-moi ![1]

Depuis Adam jusqu'à Muḥammad, une seule phrase claire et concise résume la croyance centrale qui unit tous les prophètes : لا إله إلا الله (il n'y a pas d'autre divinité en dehors d'Allāh). Le Coran rappelle ce crédo à plusieurs reprises, notamment dans les avertissements adressés aux juifs et aux chrétiens.

2. Le dernier messager

Dans la chaleur accablante de La Mecque, Abraham, anticipant l'établissement futur des nomades dans cette vallée aride, a imploré son Créateur :

﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ
ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ ﴾

Notre Seigneur, dépêche parmi eux un messager de leur nation leur réciter Tes signes, leur enseigner l'Écrit et la sagesse, les épurer. Tu es le Tout-Puissant, le Sage.[2]

La supplication d'Abraham a été entendue, et plusieurs siècles plus tard, Dieu a envoyé à l'humanité Son dernier messager, sur cette même terre stérile.

﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ
وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾ ﴾

Muḥammad n'est père d'aucun de vos mâles, mais l'Envoyé de Dieu et le Sceau des prophètes.[3]

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾

Nous t'avons envoyé aux humains [en tant que messager] en leur totalité, pour porter l'annonce et avertir [contre le péché]. Mais la plupart ne le savent pas.[4]

1. Coran 26:108. Voir aussi les versets 110, 126, 131, 144, 150, 163 et 179 de la même sourate. Cela montre que tous les prophètes ont demandé la même chose à leur communauté.
2. Coran 2:129
3. Coran 33:40
4. Coran 34:28

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾

Nous ne t'avons envoyé que par miséricorde pour les univers.[1]

Ainsi, Dieu a élu un humble berger, dépourvu d'instruction, pour assumer la lourde responsabilité de recevoir, enseigner et diffuser une révélation destinée à traverser les siècles, jusqu'à la fin des temps. Cette tâche était bien plus exigeante que celle de tous les messagers précédents réunis.

3. Recueil des révélations

Le contexte dans lequel le Coran a été révélé est décrit dans le Livre lui-même. Dans la sourate 2, verset 185, on peut ainsi lire :

﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ ﴾

Le mois de ramaḍān est celui pendant lequel fut commencée la descente du Coran, en tant que guidance pour les hommes et preuves claires de la bonne direction et du discernement ...

De plus, le premier verset de la sourate 97 nous apprend :

﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١ ﴾

C'est Nous qui le [l'Écrit divin] fîmes descendre dans la Nuit du Destin.

Il est important de noter que le Livre saint de l'islam, le Coran, a été révélé de manière progressive et adaptée aux circonstances. Cette révélation s'est étendue sur une période de vingt-trois ans jusqu'à son achèvement. A ce sujet, Ibn Abbās (*m.* 68 AH), Compagnon du Prophète et l'un des plus grands érudits de l'islam, explique que le Coran est initialement descendu en un seul bloc résumant ainsi le crédo central qui relie tous les prophètes au cours d'une seule nuit. Ensuite, il a été accueilli dans son intégralité dans *bayt al-ʿizza* (littéralement, la Demeure de la Puissance), située au ciel le plus bas, puis il a été graduellement révélé sur terre au rythme des circonstances.[2]

Être le réceptacle de la révélation (le *waḥy*) n'est pas une expérience anodine qui peut être accordée à n'importe qui. Depuis l'achèvement de la révélation, le monde n'a reçu aucun autre message authentique au cours des quatorze siècles qui ont suivi, et il n'en recevra aucun à l'avenir. Par conséquent, pour comprendre le phénomène du *waḥy*, il est nécessaire de chercher

1. Coran 21:107
2. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:117.

exclusivement des réponses dans les récits provenant du Prophète lui-même, dont l'authenticité peut être garantie. Des réponses peuvent également être trouvées auprès des personnes dignes de confiance qui l'ont rencontré[1]. Ces récits sont parfois agrémentés d'histoires décrivant les expériences vécues par d'autres prophètes lors de leur communication avec le ciel.

Voici quelques exemples de ces récits :

- Un jour, Al-Ḥārith ibn Hichām demanda au Prophète : « Ô Messager d'Allāh, comment la révélation te parvient-elle ? » Le Prophète répondit : « Parfois, elle vient comme le tintement d'une cloche, et c'est la forme la plus pénible pour moi. Ensuite, la révélation s'interrompt et je comprends alors ce que l'ange m'a dit. Il arrive aussi que l'ange m'apparaisse sous forme humaine, me parle et je retiens ses paroles. »[2] 'Āïcha ajouta : « Certains jours, lorsque le froid était très vif, je vis le Prophète recevoir la révélation, et lorsque celle-ci s'arrêtait, son front ruisselait de sueur. »[3]
- Un jour, Ya'lā exprima à 'Umar son désir d'observer le Prophète pendant qu'il recevait le *waḥy*. Lorsque l'occasion se présenta, 'Umar l'appela et il vit le Prophète avec « le visage rouge, respirant avec un ronflement. Ensuite, le Prophète lui apparut soulagé [de ce fardeau]. »[4]
- Zayd ibn Thābit rapporta qu'un jour, Ibn Um-Maktūm vint voir le Prophète alors que celui-ci lui dictait le verset :

﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾

les défaillants d'entre les croyants ne sont pas à égalité avec...

En entendant cela, Ibn Um-Maktūm dit : « Ô Prophète de Dieu, si j'en avais eu les moyens, j'aurais très certainement participé au *jihād* ». Il était aveugle. A ce moment précis, Allāh révéla [le reste du verset] au Prophète alors que ma cuisse était en contact avec la sienne. La pression était si intense que j'avais l'impression que ma cuisse allait se briser. »[5]

Chaque révélation s'accompagnait chez le Prophète de manifestations physiologiques évidentes. En dehors de ces moments, ses manières et son

1. De nombreux événements peuvent être décrits à une personne sans que celle-ci ne puisse pleinement les comprendre, à cause de l'éventail limité des expériences qu'elle a. Décrire un paysage (sans parler de ses couleurs !) à une personne aveugle, ou le chant des oiseaux à une personne sourde, serait le bon exemple pour illustrer cela. Cette personne peut apprécier la description qui lui est faite de manière partielle, mais jamais autant qu'une personne ayant reçu la bénédiction de l'ouïe et de la vue. Dans le même ordre d'idées, décrire le *waḥy* ainsi que ce que le Prophète a ressenti lors de sa descente reste, pour nous autres, un phénomène qui échappe à toute compréhension.
2. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Bads al-Waḥy:1.
3. *ibid*, Bads al-Waḥy:1.
4. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Manāsik:6.
5. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Jihād:30.

discours demeuraient normaux. Ce phénomène échappait à son contrôle, tant en ce qui concerne le moment, le lieu que le contenu des révélations. De nombreux incidents en témoignent, dont les deux exemples suivants que j'ai choisis au hasard :

- Lorsque ʿĀïcha, l'épouse du prophète, fut calomniée et accusée d'adultère avec un Compagnon, le Prophète ne reçut aucune révélation immédiate pour apaiser sa douleur. Sa souffrance, qui dura un mois entier à cause des rumeurs, ne prit fin que lorsque Dieu lui confirma l'innocence de sa femme :

﴿ وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا
سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ١٦ ﴾

Et pourquoi, quand vous aviez entendu [la calomnie], vous ne vous étiez pas dit : « Nous n'avons pas le droit d'en parler. » Gloire à toi [ô Allāh], quelle effroyable imposture ?[1]

- En revanche, le Prophète reçut une révélation instantanée lorsqu'il s'agissait de répondre aux détracteurs qui remettaient en question la relation d'Ibn Um-Maktūm en raison de sa cécité :

﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ
وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ ﴾

Les défaillants d'entre les croyants ne sont pas à égalité avec ceux qui font effort, sauf si les premiers souffrent de quelque mal. Ceux qui font effort de leurs biens et de leurs personnes sur le sentier de Dieu.[2]

3.1. Le début du *waḥy* et le miracle du Coran[3]

Le Prophète fut préparé progressivement à son futur rôle, traversant une phase de manifestations régulières et des visions troublantes, où l'archange Gabriel se manifestait à lui à répétition. Un jour, Gabriel apparut soudainement devant Muḥammad alors qu'il se recueillait dans une grotte, et lui ordonna de lire. Le Prophète répondit qu'il ne savait pas lire. L'ange répéta cet ordre à trois reprises, mais reçut trois fois la même réponse, emplie de

1. Coran 24:16
2. Coran 4:95
3. Dans les pages qui suivent, je reviendrai un peu en arrière dans l'histoire du Prophète, en relatant quelques incidents survenus au cours des premières années après la révélation. Cette rétrospective diffère quelque peu de l'aperçu biographique du chapitre précédent, en ce sens que l'accent est mis ici explicitement sur le Coran.

confusion et de frayeur. C'est alors que Gabriel lui révéla les tout premiers versets qu'il allait entendre du Coran :

﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ
ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ٥﴾

Lis, par le Nom de ton Seigneur qui a créé, qui a créé l'Homme d'une adhérence. Lis ! Ton Seigneur est le Très Noble, qui a enseigné par le calame, qui a enseigné à l'Homme ce qu'il ne savait pas.[1]

Secoué par cette rencontre inattendue et accablé par le plus lourd des fardeaux, Muḥammad retourna auprès de sa femme Khadīja, tremblant, et la supplia de le couvrir. Elle le couvrit et resta à ses côtés jusqu'à ce qu'il retrouve son calme. En tant qu'Arabe de souche, il était versé dans toutes les formes linguistiques et expressions, de la poésie à la prose, mais rien de tout cela ne ressemblait aux versets qu'il avait entendus. Ce qu'il avait entendu était entièrement nouveau. Ces paroles ineffables, ce Coran, devinrent son premier et plus grand miracle. Contrairement à Moïse, qui avait reçu de Dieu des miracles spécifiques pour prouver sa prophétie – ses mains rayonnantes de lumière, son bâton se transformant en serpent qui rampe, etc. - Muḥammad vit la subtilité occuper une place bien plus prédominante. Dans la solitude d'une grotte nichée à flanc de montagne, un ange invitait un homme illettré à lire. Il n'y avait ni serpents, ni fléaux, ni guérison de lépreux, ni résurrection des morts dans ses miracles, mais des paroles qui ne ressemblent à rien de ce qui avait jamais été entendu par des oreilles humaines.

3.2. Les effets de la récitation du Prophète sur les polythéistes

Le Prophète assumait progressivement son nouveau rôle. Il consacrait désormais ses journées à parler de l'islam à ses plus proches parents. Pendant la nuit, il aimait se recueillir seul pour réciter le Coran, comme Dieu lui avait demandé.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ
قَلِيلًا ٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ٤﴾

Ô toi qui es enveloppé ! lève-toi la nuit [pour prier], excepté une partie ; une moitié de la nuit, que tu diminues cette moitié ou la rallonges [à souhait] ; et [pendant ce temps] psalmodie le Coran distinctement [et prêtes-y attention afin que tu le comprennes].[2]

1. Coran 96:1-5
2. Coran 73:1-4

Dans ce contexte, il est intéressant de discuter des effets que ces récitations produisaient sur les idolâtres. Ibn Isḥāq rapporta :

> Muḥammad ibn Muslim ibn Shihāb az-Zuhrī me raconta qu'un jour on lui rapporta qu'Abū Sufyān ibn Ḥarb, Abū Jahl ibn Hishām et al-Akhnas ibn Sharīq ibn Amr ibn Wahb ath-Thaqafī (un allié des Banū Zuhra), s'étaient cachés la nuit pour espionner le Prophète pendant ses récitations à son domicile. Chacun d'eux s'était positionné à un endroit où il pensait ne pas être remarqué par les autres. Ils l'écoutèrent ainsi toute la nuit. Au lever du jour, ils se dispersèrent et, se croisant en rentrant chez eux, ils se réprimandèrent mutuellement : « Gare à nous de refaire cela ! Des simples d'esprit pourraient nous apercevoir et nous suspecter de quelque mal. » Ensuite, ils prirent congé l'un de l'autre. Cependant, le lendemain soir, tard dans la nuit, ils se retrouvèrent dans la même situation et se réprimandèrent à nouveau au matin. Lorsque cela se reproduisit la troisième nuit, ils se réunirent le lendemain matin et dirent : « Aucun de nous ne quittera cette assemblée avant de faire le serment solennel de ne plus jamais recommencer. » Ils s'exécutèrent puis se quittèrent. Quelques heures plus tard, se rendit, appuyé sur sa canne, auprès d'Abū Sufyān pour lui demander son avis sur les récitations du Prophète. « Par Dieu, répondit-il, j'ai entendu des choses dont je ne peux comprendre ni le sens ni la finalité. » Al-Akhnas rétorqua : « C'est également mon cas. » Ensuite, al-Akhnas se rendit chez Abū Jahl et lui posa la même question. Abū Jahl lui répondit : « Qu'ai-je en effet entendu ! La tribu des Abd Manāf et nous-mêmes avons toujours rivalisé pour les honneurs. Ils nourrissaient les pauvres, et nous de même. Ils usaient de leurs bons offices pour régler les différends, et nous de même. Ils étaient généreux, et nous de même. Nous nous mesurions l'un à l'autre comme deux étalons sur le champ de course. Mais les voilà maintenant qui proclament : « Nous avons un prophète qui reçoit des révélations du ciel. » Quand pouvons-nous nous targuer de quelque chose de pareil ? Par Dieu, jamais nous ne le croirons et jamais nous n'attesterons de sa véridicité. »[1]

La haine profonde que les Quraych ressentaient envers le prophète ne les empêchait pas de continuer à affluer de plus en plus nombreux devant sa demeure pour écouter ses récitations, se cachant dans l'ombre de peur d'être remarqués.[2] Curieusement, ses détracteurs ne tentaient jamais d'engager de débat avec lui sur l'unicité de Dieu, car le Coran, qui n'était manifestement, pas l'œuvre d'un homme, constituait en lui-même la preuve rationnelle de l'existence et de l'unicité divine, tant pour lui que pour eux. Cependant, lorsque ses récitations sortirent des ténèbres de la nuit pour être rendues publiques à la lumière du jour, les appréhensions anxieuses de La Mecque se transformèrent rapidement en un véritable état d'ébullition.

A l'approche d'un grand festival populaire, un groupe de Qouraychites se

1. Ibn Hishām, *Sīra*, vol. 1-2, pp. 315-16.
2. Ibn Isḥāq, *as-Seyr wa al-Maghāzī*, édité par Suhail Zakkār, pp. 205-6.

rassembla autour d'al-Walīd ibn al-Mughīra, un notable de la ville, qui leur dit : « Nous sommes à la veille de notre festival, et comme à chaque fois, des visiteurs de toute l'Arabie afflueront vers vous. Tous auront entendu parler de cet homme dont vous parlez. Il serait donc judicieux que vous vous mettiez d'accord sur la façon de le décrire afin de ne pas vous contredire mutuellement. » « Donne-nous alors ton avis en premier ? » dirent-ils. Il répondit : « Commencez plutôt, je vous écoute. » « Nous dirons qu'il est un *kāhin* [كاهن: devin]. » « Non, répliqua al-Walīd, je vous assure qu'il n'en est pas un. Nous avons déjà vu des devins, et ses paroles ne ressemblent en rien à leurs thaumaturgies. » « Alors, nous dirons qu'il est possédé. » « Non, il ne l'est pas. Nous avons bien connu des possédés et il ne présente aucun de leurs symptômes. » « Disons alors qu'il est un poète. » « Non, aucun des styles et métriques de poésie connus ne correspond à ce qu'il dit. » « Eh bien acculons-le à la sorcellerie ! » « Il ne peut être un sorcier, car il n'utilise ni le souffle des enchanteurs ni leurs nœuds magiques. » « Alors, dis-nous ce que nous devons dire, ô Abū Abd Shams ? » Il répondit : « Je jure par Dieu que sa parole est douce, son ascendance est aussi noble qu'un palmier généreux et sa descendance aussi précieuse que ses fruits savoureux. Toutes vos calomnies à son encontre seront rejetées. Cependant, votre dernière proposition est la plus plausible : appelez-le *sāḥir* [ساحر : sorcier], car il soutient une parole magique, une sorcellerie qui divise l'homme d'avec son père, son frère, son épouse et sa famille. »[1]

Un évènement similaire est également rapporté à propos d'Abū Bakr. Un jour, celui-ci décida de construire une mosquée adjacente à sa maison mecquoise pour s'y recueillir en prière et y réciter le Saint Coran. Les polythéistes s'adressèrent alors à Ibn Addaghinna, le protecteur d'Abū Bakr, pour l'empêcher de réciter le Coran, arguant que les femmes et les enfants, parmi d'autres personnes, étaient émus par ses récitations et risquaient d'être ensorcelés par l'influence qu'elles exerçaient sur eux.[2]

4. Le rôle du prophète dans la compilation du Coran

Dans le Coran, le verbe *talā* est systématiquement utilisé dans ses formes dérivées (تلا : réciter) : *yutlā* (يُتلى), *atlū* (أتلو), *tatlū* (تتلو), *yatlū* (يتلو), *etc.* Il appaaraît

1. Ibn Isḥāq, *as-Seyr wa al-Maghāzī*, p. 151; Ibn Hishām, *Sīra*, vol. 1-2, pp. 270-71.
2. Ibn Hishām, *Sīra*, vol. 1-2, p. 373 ; al-Balādhurī, *Ansāb*, i:206.

notamment aux versets 2:129, 2:151, 3:164, 22:30, 29:45, 62:2, où il fait référence au devoir du Prophète de diffuser les révélations au sein de la communauté. Il devient alors clair que la récitation seule n'est pas insuffisante, car elle doit être accompagnée d'apprentissage. Voyons donc comment le Coran énumère les responsabilités du Prophète envers la Parole de Dieu, et le premier exemple de cette responsabilité est illustré dans la supplication du Prophète Abraham ﷺ :

﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ
ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ ﴾

Notre Seigneur, dépêche parmi eux un messager de leur nation leur réciter Tes signes, leur enseigner l'Écrit et la sagesse, les épurer. Tu es le Tout-Puissant, le Sage.[1]

﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟
عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾

Dieu fut libéral envers les croyants de mander parmi eux un messager de leur nation pour leur réciter Ses signes, les purifier, leur enseigner l'Écriture et la sagesse.[2]

﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِنَا
وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾

De même avons-Nous envoyé parmi vous un messager de votre nation pour réciter Nos signes, vous purifier, vous enseigner l'Écrit et la sagesse.[3]

﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾
فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾

N'agite pas ta langue pour le hâter [le Coran] ; à Nous de l'assembler [dans ton cœur] et d'en fixer la lecture et quand Nous l'aurons lu, suis-en bien la lecture et c'est encore à Nous d'en assurer [les effets] d'expression [par ta langue].[4]

1. Coran 2:129
2. Coran 3:164
3. Coran 2:151
4. Coran 75:16-19. Ces versets doivent être lus en tenant compte du commentaire d'aṭ-Ṭabarī dans son *Tafsīr*, vol.29, p.189. Le mot arabe *jam'uhu* supporte plusieurs acceptions. *Jam'a* signifie mémoriser, mais aussi recueillir et compiler. Aṭ-Ṭabarī cite Qatāda (*m.* 117 AH) : « Dans ce verset, *jam'uhu* signifie *sa compilation.* » Ma'mar ibn al-Muthannā at-Tamīmī (110-210 AH) a expliqué le sens du verset ﴿ إن علينا جمعه وقرآنه ﴾ comme suit : « Il Nous appartient de le compiler en reliant une pièce à une autre » [Abū 'Ubaidah, *Majāz al-Qur'ān*, p.18, voir aussi p.2]. Lorsque al-Qifṭī (*m.* 646 AH/1248 EC) a composé son œuvre *Inbah ar-ruwāt*, il a écrit : – ما عني بجمعه – ce qui signifie *compilé par.* [Cité par F. Sezgin (éd.), *Majāz al-Qur'ān*, Introduction, p.31]

Dans le verset ci-dessus, Le Coran met en évidence l'empressement du Prophète à mémoriser ce qui lui était révélé, alors même que la révélation était en cours. Au fur et à mesure que les versets descendaient, il était animé par le désir de retenir les paroles reçues avant qu'elles ne s'échappent, ce qui se manifestait par des mouvements de langue en anticipation des mots à venir. Toutefois, dans ce verset, Dieu assure Muḥammad qu'il n'avait pas besoin de se précipiter, car c'était à Lui d'assurer la préservation intemporelle du Coran et de veiller à ce que chaque verset entendu par le Prophète s'imprime infailliblement dans son cœur.

5. Récitation du coran avec Gabriel

Pour aider le Prophète à conserver le Coran toujours en mémoire, l'archange Gabriel lui réservait une visite spéciale une fois par an. Plusieurs *ḥadīths* en parlent :

- Fāṭima rapporta : « Le Prophète m'informa en secret : Gabriel venait me réciter le Coran une fois par an pour et m'entendre le lui réciter. Cependant, cette année, il m'a fait réciter le Coran entier deux fois. Cela me faisait penser que ma mort était proche. »[1]
- Ibn Abbās rapporta que le Prophète avait l'habitude de converser avec Gabriel chaque nuit pendant le mois de ramaḍān, jusqu'à la fin de celui-ci, et qu'ils se récitaient mutuellement le Coran.[2]
- Abū Hurayra rapporta que le Prophète et Gabriel se récitaient le Coran une fois par an pendant le ramaḍān, mais que l'année de sa mort, ils le récitèrent deux fois.[3]
- Ibn Mas'ūd fit un récit similaire au précédent et ajouta : « Chaque fois que le Prophète et Gabriel avaient fini de se réciter le Coran l'un à l'autre, je le récitais également au Prophète et il louait ma récitation qu'il trouvait éloquente. »[4]
- Après sa dernière séance avec Gabriel, le Prophète, Zayd ibn Thābit et Ubayy ibn Ka'b se récitèrent le Coran les uns aux autres. Le Prophète le récita également deux fois à Ubayy l'année de sa mort.[5]

Ces *ḥadīths* décrivent les récitations qui ont eu lieu entre l'Archange et

1. Al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, Faḍā'il al-Qur'an : 7.
2. Al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, Ṣawm : 7.
3. Al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, *Faḍāsil al-Qur'an* : 7.
4. Aṭ-Ṭabarī, *al-Tafsīr*, i:28. La chaîne de transmission (*isnād*) est très faible.
5. *ibid*, p. 74; also Ṭāhir al-Jazā'irī, *at-Tibyān*, p. 126.

le Prophète, ce qu'on appelle la *mu'āraḍa.*[1]

Le *waḥy* faisait peser sur le Prophète une charge considérable de responsabilités, car il était à la fois le réceptacle de la révélation divine, le superviseur de sa compilation fidèle, son commentateur quand des explications étaient nécessaires, ainsi que le responsable de sa diffusion et de son enseignement à la communauté et à ses Compagnons. Lorsque Dieu dit : « c'est à Nous qu'incombe son explication », il ne dit pas : « C'est à toi (Muḥammad) de l'expliquer. » Il ne dit pas non plus qu'Allāh descendrait sur terre pour expliquer tels ou tels versets, mais plutôt que la pleine autorité d'élucider ces versets revenait au Prophète. Une fonction qu'il a entreprise tout au long de son apostolat – non pas dans l'approximation et la conjecture, mais grâce à l'inspiration divine. C'est avec cette même autorité qu'il a entrepris la compilation du Coran. Ainsi, en plus du devoir de mémorisation, le Prophète avaient d'autres responsabilités tout aussi cruciales envers le Coran. Il s'agissait notamment de la récitation, de la compilation, de l'enseignement et de l'explication, des devoirs que le Prophète accomplissait de façon exemplaire avec l'aval de Dieu .

Dans les prochains chapitres, je traiterai principalement des trois premiers de ces devoirs. Quant au quatrième devoir, celui de l'explication du *waḥy*, nous le retrouvons principalement dans le corpus de la *sunna* écrite du Prophète. Ce recueil regroupe ses paroles, de ses gestes et les événements de sa vie et constitue une source essentielle pour comprendre et interpréter le Coran.

6. Remarques sur les allégations orientalistes

Beaucoup d'auteurs orientalistes ont avancé des théories farfelues concernant le Coran et le *waḥy*. Par exemple, Nöldeke prétend que Muḥammad aurait oublié les premières révélations qu'il avait reçues, tandis que le révérend Mingana affirme qu'au début ni le Prophète ni la communauté musulmane ne tenaient le Coran en haute estime au départ. Selon lui, ce ne serait qu'ultérieurement que le texte aurait gagné en importance et que l'idée de

1. *Mu'āraḍa* (معارضة) : mot construit sur le schème de *mufā'ala* (مفاعلة), utilisé pour rendre le sens de deux personnes engagées dans la même action. Par exemple : *muqātala* (مقاتلة) : action de se battre l'un contre l'autre. Ainsi, *mu'āraḍa* indique que Gabriel lisait une fois pendant que le Prophète écoutait, puis vice versa. Cette pratique d'apprentissage du Coran se poursuit encore de nos jours. Certains Compagnons étaient au courant de cette *mu'āraḍa* entre le Prophète et Gabriel, comme 'Uthmān [Ibn Kathīr, *Faḍā'il*, vii:4.10], Zayd bin Thābit et Abdullāh bin Mas'ūd.

le préserver pour les générations futures ne serait apparue que longtemps après, avec l'expansion fulgurante de l'État musulman. Heureusement, ces deux arguments, pour le moins inhabituels, sont facilement réfutables, ne serait-ce que du point de vue de la logique.

En réalité, que l'on croie ou non en la prophétie de Muḥammad, la logique exige qu'il ait tout fait pour préserver ce qu'il prétendait être la Parole de Dieu. S'il était réellement Son messager, il aurait considéré comme un devoir sacré de préserver le Livre qui lui avait été envoyé. nous l'avons vu précédemment, le Coran était le premier et le plus grand miracle qui lui avait été accordé, et sa nature même témoigne qu'il n'était pas le produit d'une plume humaine. Il aurait donc été extrêmement maladroit de sa part de négliger son miracle suprême, la seule preuve de sa prophétie.

Supposons, hypothétiquement néanmoins, que Muḥammad soit un imposteur et que le Coran soit totalement de son invention. Même dans ce cas, aurait-il pu se permettre d'être indifférent à ce qui allait advenir du Coran ? Impossible ! Un imposteur aurait au moins dû sauver les apparences. Mieux encore, il aurait dû lui accorder deux fois plus d'attention et de considération que nécessaire, de peur de révéler involontairement sa supercherie. Aucun dirigeant d'envergure ne pouvait se permettre une telle erreur coûteuse.

Quelle que soit la catégorie dans laquelle on décide de placer Muḥammad, celle des prophètes ou celle des imposteurs, il aurait fallu qu'il témoigne d'une certaine ferveur à l'égard du Coran, dans un cas comme dans l'autre. Par conséquent, toute théorie alléguant ne serait-ce qu'un soupçon d'indifférence de sa part est totalement absurde. De plus, tant qu'aucun théoricien n'aura proposé d'explication satisfaisante quant aux raisons qui l'auraient poussé à agir aussi gravement à l'encontre de ses propres intérêts (et surtout des commandements d'Allāh), nous devons sans hésitation rejeter cette théorie tant sur le fond que sur les faits.

7. Conclusion

Mémoriser, enseigner, consigner, compiler et expliquer : tels étaient les principaux objectifs du prophète Muḥammad, comme nous l'avons mentionné précédemment. L'attraction magnétique qu'exerçait le Coran sur tous ceux qui l'écoutaient était indéniable, même sur les polythéistes qui, malgré eux, étaient captivés par sa récitation et ne pouvaient s'empêcher de l'écouter.

Dans les chapitres à venir, nous aborderons les précautions prises par le Prophète et la communauté musulmane naissante pour assurer la diffusion du Coran dans sa forme pure, authentique et inaltérée. Mais avant de conclure ce chapitre, prenons un moment pour examiner la façon dont le Coran est enseigné de nos jours. Nous sommes tous conscients que les musulmans du monde entier traversent l'une des périodes les plus sombres de leur histoire, une époque où la foi et l'espérance semblent ne tenir qu'à un fil. Pourtant, des centaines de milliers de musulmans, de tous les âges et de tous les sexes, connaissent le Coran par cœur. En comparaison, bien que la Bible soit traduite (totalement ou partiellement) dans deux mille langues et dialectes, et qu'elle soit imprimée et distribuée à grande échelle, avec des budgets qui surpassent le PIB de certains pays du tiers-monde, elle demeure un best-seller que beaucoup achètent rapidement pour ensuite la ranger sur une étagère et l'oublier[1]. Une négligence profondément enracinée et très difficile à concevoir. Le 26 janvier 1997, le *Sunday Times* a publié les résultats d'une enquête menée par deux de ses correspondants, Rajeev Syal et Cherry Norton, sur la connaissance des dix commandements. Cette enquête, réalisée auprès de deux cents membres du clergé anglican sélectionnés au hasard, a révélé que deux tiers des pasteurs britanniques ne se souviennent pas de la totalité des dix commandements. Nous ne parlons pas de simples chrétiens, mais bien de pasteurs. D'un côté, nous avons donc les dix commandements, une petite dizaine de lignes qui résume le code fondamental de la moralité juive et chrétienne, et de l'autre côté, nous avons tout le Coran, un recueil d'environ 9000 lignes, mémorisé dans son intégralité par des centaines de milliers de personnes, de la première à la dernière ligne[2]. Rien ne témoigne plus clairement de l'influence profonde que le Coran exerce sur les fidèles, mais aussi du succès pédagogique prodigieux du Prophète de l'islam.

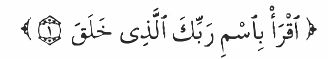
1. Voir la citation de Manfred Barthel au Chapitre 18.8.

2. Au cours des trois ou quatre premiers siècles du christianisme, l'ordination au diaconat ou à la prêtrise exigeait que les candidats mémorisent une certaine partie des Écritures, bien que le niveau d'exigence variait d'un évêque à l'autre. Certains insistaient sur l'Évangile de Jean, d'autres offraient le choix entre vingt Psaumes ou deux Épîtres de Paul ; les plus exigeants pouvaient même demander vingt Psaumes *et* deux Épîtres. [Bruce Metzger, *The Text of the New Testament*, p. 87, ndpb no. 1] Cette exigence est au mieux dérisoire ; comment la mémorisation de l'un des quatre évangiles par un diacre ou un prêtre peut-elle se mesurer à la mémorisation complète du Coran par des enfants musulmans ?

4

Enseigner le Coran

⁂



Lis, par le Nom de ton Seigneur qui a créé [1]

Rien dans les sources ne suggère que le Prophète ait jamais appris l'art de l'écriture. Il est communément admis qu'il est resté illettré toute sa vie. À ce propos, le verset ci-dessus, marquant le tout début de la révélation, nous livre un indice précieux, non pas sur *son* niveau d'alphabétisation, mais sur l'importance centrale qu'il accordait à l'éducation et à l'instruction des générations futures. Le Prophète s'est efforcé de répandre cette culture en mettant en avant les mérites et les avantages de l'apprentissage, tout en dénonçant toute tentative de retenir le savoir. A cet égard, Abū Hurayra rapporte que le Prophète a déclaré : « Quiconque emprunte le chemin de la connaissance, Dieu lui tracera une voie vers le paradis. »[2] Dans le cas contraire, l'avertissement est clair : « Quiconque est interrogé sur un savoir et le dissimule, se verra poser sur la mâchoire des mors de bride incandescents le Jour de la Résurrection. »[3]

Pour éviter que le savoir ne demeure réservé à une élite, Muḥammad ordonnait aux lettrés de coopérer avec les illettrés et désapprouvait fermement qu'on rechigne à apprendre de son prochain ou qu'on refuse de partager ses connaissances[4]. Ainsi, la maîtrise de l'écriture revêtait une importance capitale dans la nouvelle société musulmane. Selon un *ḥadīth,* tout père avait le devoir fondamental d'enseigner l'écriture et la lecture à sa progéniture[5].

1. Coran 96:1
2. Abū Khaythama, *al-'Ilm*, ḥadīth n°25
3. At-Tirmidhī, *Sunan*, al-'Ilm:3
4. Al-Haythamī, *Majma' az-zawā'id*, i:164
5. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, ii:239, citant ad-Durr al-Manthūr, Abū Nu'aym et ad-Daylamī

De plus, l'éducation devait être accessible à tous, sans frais. Lorsqu'un jour 'Ubāda ibn aṣ-Ṣāmit accepta un arc en guise de présent de la part de son élève, bien qu'il comptât l'utiliser pour défendre l'islam, le Prophète le réprimanda et lui dit : « Si tu désires te voir placer une bride de feu autour du cou, alors accepte ce présent. »[1]

En outre, l'effort que la nation a déployé pour promouvoir la lecture et l'écriture ne se limitait pas exclusivement aux fidèles, même les non-musulmans étaient mis à contribution : « Les rançons pour les prisonniers de Badr variaient par exemple en fonction de leur capacité d'enseigner ou non l'écriture aux enfants. »[2]

1. Incitations à l'apprentissage, à l'enseignement et à la récitation du Saint Coran

Le Prophète usait de toute sa force de persuasion pour inciter sa communauté à apprendre la Parole de Dieu :

- 'Uthmān ibn 'Affān rapporte que le Prophète a dit : « Le meilleur d'entre vous est celui qui a appris le Coran et l'a enseigné. »[3] Ce même *hadīth* est rapporté par 'Alī ibn Abī Ṭālib[4] ;
- D'après Ibn Mas'ūd, le Prophète a dit :

  > Quiconque lit fût-ce une lettre du Coran, Dieu le rétribue grâce à elle d'une bonne action. Chaque bonne action est ensuite décuplée. Je ne dis pas que *alif lām mīm* forment une seule lettre, mais que le *alif* est une lettre, le *lām* est une lettre et le *mīm* est une lettre.[5]

- Parmi les récompenses immédiates pour ceux qui apprennent le Coran, il y a le privilège de diriger les musulmans dans la prière en tant qu'*imām*, une fonction cruciale surtout à l'aube de l'islam. 'Āïsha et Abū Mas'ūd al-Anṣārī rapportent que le Prophète a dit : « Dirigera la prière celui qui connaît ou récite le mieux le Coran. »[6] 'Amr ibn Salima al-Jarmī raconte aussi que lorsque des membres de sa tribu vinrent voir le Prophète pour embrasser l'islam, ils lui demandèrent : « Qui nous dirigera dans la prière ? » « La personne qui connaît ou récite le mieux le Coran » répondit-il[7]. Dans les derniers jours du Prophète, ce fut Abū

1. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, vi:315
2. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, ii:14. Aussi Ibn Ḥanbal, *Musnad*, i:247
3. Al-Bukhārī, ix:74, n°5027-8 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, ḥadīth n°1452 ; Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, pp.120-124
4. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.126
5. At-Tirmidhī, *Sunan*, Faḍā'il al-Qur'an:16 ; voir aussi Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.61
6. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.92 ; at-Tirmidhī, *Sunan*, ḥadīth n°235 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, ḥadīth n°582-584
7. Abū 'Ubaid, *Faḍā'il*, p.91 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, n°8:18 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, n°585 & 587

Bakr qui eut le privilège de diriger les prières quotidiennes. Cette marque distinguée lui valut de n'avoir presque aucun rival lorsque vint le moment de désigner un calife ;

– Ibn 'Umar rapporte qu'il entendit le Prophète déclarer[1] :

> L'envie n'est justifiée que dans deux cas : le cas d'un homme qui, ayant reçu d'Allāh la connaissance du Coran, demeure éveillé en le récitant nuit et jour ; et le cas d'un homme qui, ayant reçu d'Allāh des richesses, les dépense pour les autres nuit et jour.

– 'Umar ibn al-Khaṭṭāb rapporte que le Prophète a dit : « Certes, par ce Livre, Allāh élève des gens et en abaisse d'autres »[2] ;

– De nombreux anciens, qui n'avaient jamais appris à lire et étaient faibles physiquement et moins agiles intellectuellement, trouvaient ardu de mémoriser le Coran. Cependant, cela ne les privait pas pour autant des avantages du Coran, car de généreuses récompenses étaient promises à ceux qui l'écoutaient lorsqu'il était récité. Ibn 'Abbās a affirmé que quiconque écoutait fût-ce un verset du Livre d'Allāh recevrait une lumière le Jour du Jugement[3] ;

– Certes, certaines personnes qui n'avaient pas suffisamment retenu le Coran pour le réciter de mémoire pouvaient parfois hésiter à utiliser une copie écrite. Pour les encourager à surmonter cette paresse, le Prophète a dit[4] :

> Quiconque récite le Coran sans l'aide d'un *muṣḥaf* [copie écrite] aura une récompense de mille degrés, mais quand la récitation est faite à l'aide d'un *muṣḥaf*, la récompense est redoublée.

– Afin de souligner la grâce dont les *ḥuffaẓ* sont comblés (حُفَّاظ : personnes capables de réciter le Coran par cœur et de mémoire), 'Abdullāh ibn 'Amr rapporte ces paroles du Prophète[5] :

> Au lecteur assidu du Coran [le Jour du Jugement], il sera dit : lis et élève-toi ! Récite avec le même soin, comme tu le faisais dans le bas monde, car ta demeure [au Paradis] sera fixée au dernier verset que tu liras.

– Toutefois, en ce qui concerne la tranche la plus léthargique de la communauté, celle qui accorde la priorité à l'oisiveté plutôt qu'aux bienfaits de la récitation du Coran, le Prophète a opposé des avertissements sans équivoque. Ibn 'Abbās rapporte que le Prophète a dit : « Quiconque ne possède rien du Coran en lui-même est semblable à une maison en ruine. »[6] Il a également réprimandé

1. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.126 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Tawḥīd:46 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ṣalāt al-musāfirīn, n°266 ; at-Tirmidhī, *Sunan*, n°1937.
2. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ṣalāt al-musāfirīn, n°269 ; Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.94. Voir également Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ṣalāt al-musāfirīn, n°270. Le même incident raconté par 'Āmir ibn Wāthila al-Laythī.
3. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.62 ; al-Faryābī, *Faḍā'il*, p.170.
4. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:304, citant aṭ-Ṭabarī et al-Bayhaqī dans *Shu'ab al-īmān*. Raconté par Aws ath-Thaqafī.
5. Abū Dāwūd, *Sunan*, *ḥadīth* n°1464 ; at-Tirmidhī, *Sunan*, n°2914 ; al-Faryābī, *Faḍā'il*, ḥadīth-s n°60-1.
6. At-Tirmidhī, *Sunan*, Faḍā'il al-Qur'an, ḥadīth n°2913.

ceux qui oublient ce qu'ils ont mémorisé du Coran et a qualifié cela de faute grave. Son conseil pour éviter cette situation était de relire régulièrement le Coran dans son intégralité. Abū Mūsā al-Ash'arī rapporte que le Prophète a dit : « Étudiez le Coran, car, par Celui qui possède mon âme entre Ses mains, le Coran s'échappe plus facilement de la mémoire des hommes qu'un chameau sans brides »[1] ;

- Al-Ḥārith ibn al-A'war relate une histoire qui s'est produite après la mort du Prophète[2] :

> En passant devant la mosquée, je croisai des gens engagés dans des propos [insidieux]. Je me rendis alors chez 'Alī et lui rapportai ce dont j'avais été témoin.
>
> – Est-ce bien vrai ? me demanda-t-il.
>
> – Oui, répondis-je.
>
> – J'entendis le Prophète dire : « Cela annonce une dissension à venir », me rétorqua-t-il.
>
> Je l'interrogeai alors sur la manière de l'éviter. Il me répondit:
>
> – Le Livre de Dieu est la voie, car il contient des informations de ce qui avait eu lieu avant vous, des nouvelles de ce qui arriverait après vous et des dispositions concernant des événements à venir de votre vivant. Il est la voie décisive, sérieuse et non une plaisanterie. Celui qui, par arrogance, s'en éloigne, Dieu le brisera, et celui qui cherche une guidance ailleurs, Dieu l'égarera. C'est la corde robuste de Dieu, le sage Rappel, la voie de rectitude. Il [le Coran] est ce par quoi les désirs ne se dévoient pas et la langue ne s'embrouille pas. Il est la source dont le savant ne peut se rassasier. Il ne s'use pas par la répétition et ses merveilles sont inépuisables. Il est celui dont les *jinns* dirent : « Nous avons entendu une récitation merveilleuse qui guide vers la droiture, et nous y croyons ». Celui qui l'énonce dit la vérité, celui qui agit selon ses versets est récompensé, celui qui juge selon ses dispositions est juste, et celui qui y invite les gens les guide vers le droit chemin.

Le Coran est vérité, distinction, grandeur, beauté, sagesse, justice et guidance. Comment le Prophète a-t-il réussi à transmettre ce Coran à chaque musulman ? La meilleure façon pour répondre à cette question est de diviser le sujet en deux grandes périodes : la mecquoise et la médinoise.

1. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Traduction anglaise par Ṣiddīqī, n°1727. Voir aussi n°1725.
2. At-Tirmidhī, *Sunan*, Faḍā'il al-Qur'an:14, ḥadīth n°2906

2. La période mecquoise

2.1. Le Prophète enseignant

La majeure partie du Coran a été révélée à La Mecque. As-Suyūṭī dresse à cet égard une liste exhaustive des sourates descendues dans cette cité sacrée[1]. Le Coran a agi comme une boussole pour toutes les âmes désemparées qui ne pouvaient plus trouver de sens dans le culte des idoles. Ainsi, au sein de la communauté musulmane naissante, persécutée par Quraysh, la diffusion du Coran exigeait un contact direct avec le Prophète.

- Le premier homme à embrasser l'islam en dehors de la famille du Prophète fut Abū Bakr. Le Prophète l'invita à rejoindre l'islam après lui avoir récité quelques versets du Coran[2] ;
- Par la suite, Abū Bakr amena certains de ses amis auprès du Prophète, parmi lesquels 'Uthmān ibn 'Affān, 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Awf, az-Zubayr ibn al-'Awwām, Ṭalḥa et Sa'd ibn Abī Waqqāṣ. Là encore, ils embrassèrent tous l'islam lorsque le Prophète leur présenta la nouvelle foi et leur lut quelques versets du Coran[3] ;
- D'autres personnes, comme Abū 'Ubaydah, Abū Salama, 'Abdullāh ibn al-Arqam et 'Uthmān ibn Maẓ'ūn, se rendirent auprès du Prophète pour en apprendre davantage sur la nouvelle foi. Le Prophète leur présenta l'islam puis récita quelques versets du Coran. Tous acceptèrent l'islam sans exception[4] ;
- Lorsque, au nom de Quraysh, 'Utba ibn Rabī'a alla voir le Prophète pour lui proposer d'abandonner sa mission en échange de fortune et pouvoir, le Prophète écouta patiemment jusqu'à ce qu'il ait fini, puis il dit : « A présent, c'est à ton tour de m'écouter ! », et il récita quelques versets en guise de réponse[5] ;
- Un groupe d'environ vingt chrétiens venus d'Éthiopie visita le Prophète à La Mecque pour en apprendre davantage sur l'islam. Le Prophète leur présenta la nouvelle foi puis récita quelques versets du Coran. Ils embrassèrent tous l'islam sans exception[6] ;
- As'ad ibn Zurāra et Dhakwān se rendirent de Médine à La Mecque pour consulter 'Utba ibn Rabī'a au sujet d'une querelle de noblesse (*munāfara*), mais 'Utba profita de leur visite pour les informer au sujet du Prophète. Intrigués, ils

1. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:22-50
2. Ibn Isḥāq, *as-Seyar wa al-maghāzī*, édité par Suhail Zakkār, p.139.
3. *Ibid.*, p.140
4. *Ibid.*, p.143
5. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, pp.293-94
6. Ibn Isḥāq, *as-Seyar wa al-Maghāzī*, éd. par Zakkār, p.218

demandèrent à le rencontrer, et aussitôt l'ayant entendu réciter le Coran, ils acceptèrent l'islam[1] ;

- Le Prophète rencontra une délégation de Médine en visite à la Mecque pour le pèlerinage. Il leur expliqua les principes de l'islam et récita quelques versets du Coran, ce qui les conduisit tous à embrasser la nouvelle foi[2] ;
- Le Prophète fit une récitation du Coran lors du second serment d'Aqaba[3] ;
- Il fit également une récitation à Sūwayd ibn Ṣāmit à La Mecque[4] ;
- Iyās ibn Mu'ādh se rendit à la Mecque dans l'objectif d'établir une alliance avec les Quraysh. Durant sa visite, Le Prophète lui rendit visite et lui récita des versets du Coran[5] ;
- Rāfi' ibn Mālik al-Anṣārī fut le premier à introduire la sourate *Yūsuf* à Médine avant l'Hégire[6] ;
- Le Prophète se chargea personnellement d'enseigner les sourates *Yūnus*, *Ta-ha*, et *al-Insān*[7] à trois de ses compagnons ;
- Lorsque Ibn Umm Maktūm se présenta devant le Prophète, il lui demanda de lui réciter des passages du Coran[8].

2.2. Les Compagnons en tant qu'enseignants

- Ibn Mas'ūd fut le pionnier parmi les Compagnons à enseigner le Coran à la Mecque[9] ;
- Khabbāb prit en charge l'enseignement du Coran à la fois pour Fāṭima (la sœur de 'Umar ibn al-Khaṭṭāb) et pour son mari Sa'īd ibn Zayd[10] ;
- Muṣ'ab ibn 'Umayr fut envoyé à Médine en tant qu'instructeur[11].

2.3. La politique éducative du Prophète pendant la période mecquoise

Malgré le boycott, le harcèlement et la torture endurés par la communauté à La Mecque, les initiatives d'enseignement se multipliaient sans interruption. Cette force stoïque face à l'adversité attestait de la profonde vénération que ces individus avaient pour le Livre de Dieu et de leur attachement

1. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, iii/2:138-39
2. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, p.428
3. *Ibid.*, vol.1-2, p.427
4. *Ibid.*, vol.1-2, p.427
5. *Ibid.*, vol.1-2, p.427
6. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:43-4
7. Ibn Wahb, *al-Jāmi' fī 'ulūm al-Qur'an*, p.271. Il s'agit des sourates n°10, 20 et 76 respectivement.
8. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, p.369
9. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, iii/1:107 ; Ibn Isḥāq, *as-Seyar wa al-maghāzī*, éd. par Zakkār, p.186
10. Ibn Isḥāq, *as-Seyar wa al-maghāzī*, éd. par Zakkār, pp.181-84
11. Ibn Hishām, *Sīra*, vol.1-2, p.434

inébranlable à ses préceptes. Il n'était pas rare que les Compagnons envoient des parchemins coraniques à leurs tribus vivant au-delà de la vallée de La Mecque, contribuant ainsi à consolider la connaissance de l'islam parmi leurs membres avant leur migration vers Médine. Deux événements éclairants jettent la lumière sur cette situation :

- À l'arrivée du Prophète à Médine, un garçon de onze ans, Zayd ibn Thābit, lui fut présenté, ayant déjà mémorisé seize sourates[1] ;
- Al-Barā affirme qu'il maîtrisait l'ensemble du *mufaṣṣal* (partie du Coran allant de la sourate *Qāf* à la dernière sourate) avant même l'arrivée du Prophète à Médine[2].

Ces efforts ont rapidement donné leurs fruits dans d'autres mosquées où les récitations du Coran résonnaient sur les murs et dans les oreilles des élèves de Médine, avant même que le Prophète ne s'y installe. D'après al-Wāqidī, bien avant toutes les autres, la première mosquée à avoir reçu les honneurs de la récitation du Coran fut la mosquée de Banī Zurayq[3].

3. La période médinoise

3.1. Le Prophète enseignant

- Dès son arrivée à Médine, le Prophète mit en place la *ṣuffa*, une école d'alphabétisation dotée d'un dortoir et d'une cantine. Environ 900 Compagnons y entreprirent leur apprentissage[4]. Le Prophète lui-même y prodiguait l'enseignement du Coran, tandis que d'autres, tels que 'Abdullāh ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ, 'Ubāda ibn aṣ-Ṣāmit et Ubayy ibn Ka'b se chargeaient d'enseigner les bases de la lecture et de l'écriture[5] ;
- Ibn 'Umar raconte : « Lorsque le Prophète nous récitait le Coran et arrivait à un verset contenant une *sajda* [prosternation], il proclamait la formule *Allāhu Akbar* [puis se prosternait] »[6] ;
- De nombreux Compagnons, y compris des figures éminentes comme Ubayy ibn Ka'b, 'Abdullāh ibn Salām, Hishām ibn Ḥakīm, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb et

1. Al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, iii:476
2. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, iv/2:82
3. An-Nuwayrī, *Nihāyat al-'arab*, xvi:312
4. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:476-80. Selon Qatāda (61-117 AH), le nombre d'élèves a atteint neuf cents, tandis que d'autres chercheurs n'en mentionnent que quatre cents.
5. Al-Bayhaqī, *Sunan*, vi:125-126
6. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Masājid:104

Ibn Mas'ūd, rapportèrent des épisodes où le Prophète leur récitait personnellement telle ou telle sourate[1] ;

- Les délégations rejoignant Médine depuis les régions éloignées de la péninsule étaient prises en charge par la ville, non seulement pour le couvert et le logis, mais aussi pour leur fournir une éducation. Peu après leur arrivée, le Prophète les évaluait en personne pour mesurer leur progression[2] ;
- Lorsqu'un *waḥy* descendait sur le Prophète, il le récitait immédiatement à tous les hommes se trouvant en sa compagnie à ce moment-là. Il réservait ensuite un moment pour réciter les derniers versets révélés aux femmes dans une assemblée séparée[3] ;
- 'Uthmān ibn Abī al-'Āṣ était particulièrement assidu dans son apprentissage du Coran auprès du Prophète. En son absence, il poursuivait son apprentissage auprès d'Abū Bakr[4].

3.2. Dialectes utilisés par le Prophète pour l'enseignement du Coran à Médine

Toute langue peut se décliner en plusieurs dialectes radicalement différents en fonction des facteurs géographiques dont elle fait l'objet. Ainsi, deux individus vivant à New York mais issus de milieux culturels et socio-économiques différents, auront chacun un accent distinct et reconnaissable. Cette différence d'accent est également perceptible entre les habitants de Londres, de Glasgow ou de Dublin. Qui plus est, au-delà des accents, il existe aussi des différences orthographiques entre ces variantes, comme c'est le cas par exemple entre l'anglais américain et l'anglais britannique. Et même lorsque l'orthographe reste la même, la prononciation peut différer.

A ce propos, penchons-nous sur les différences dialectales qui caractérisent les pays arabes contemporains. Prenons pour cela l'exemple de la forme conjuguée du verbe *dire* : *qultu* (قُلْتُ : j'ai dit). Un Égyptien prononcera *ult*, en remplaçant le *qu* initial *par un u.* En revanche un locuteur yéménite dira *gultu*, en préservant l'orthographe. Tous les Arabes l'écrivent d'ailleurs de manière identique. Autre exemple : un homme nommé *Qāsim* sera appelé *Jāsim* dans la région du golfe Persique. Or dans cette région, on tend à convertir le *j* en *y*, de sorte que *rijāl* (hommes) devient *riyyāl.*

La majorité des musulmans de La Mecque étaient issus d'un milieu homogène. Cependant, à mesure que l'islam s'étendait au-delà des confins

1. Voir aṭ-Ṭabarī, *at-Tafsīr*, 1:24 ; en plus d'autres références.
2. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, iv:206
3. Ibn Isḥāq, *as-Seyar wa al-maghāzī*, éd. par Zakkār, p.147
4. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, version abrégée, p.69

tribaux pour englober l'ensemble de la péninsule arabique, il devenait de plus en plus courant que des accents disparates jadis, éloignés par la géographie, se retrouvent en contact fréquent les uns avec les autres. De ce contact est née la question de l'enseignement du Coran, devenu une nécessité, mais qui n'exigeait pas des différentes tribus (souvent des personnes âgées) d'abandonner complètement leur dialecte natal au profit du dialecte pur de Quraysh, dans lequel le Coran a été révélé. C'est d'ailleurs la raison qui avait incité le Prophète à opter pour une approche plus souple de l'enseignement du Coran, en utilisant le dialecte de chaque tribu. Néanmoins, il arrivait que des individus de tribus différentes choisissent d'apprendre le Coran dans le dialecte d'une autre tribu, si tel était leur souhait.

3.3. Les Compagnons en tant qu'enseignants

'Abdullāh ibn Mughaffal al-Muzanī raconte que lorsqu'un bédouin émigrait à Médine, le Prophète le confiait (وكّل) à un membre des Anṣār et lui disait : « Explique-lui ce qu'est l'islam et enseigne-lui le Coran. » « Il en fut de même pour moi, poursuit-il, puisque je fus confié à un des Anṣār qui m'enseigna la religion et m'apprit le Coran ».[1] Il existe une multitude de témoignages qui démontrent que les Compagnons ont activement participé à cette politique durant la période médinoise. Parmi ceux-ci, nous trouvons les relations suivantes :

- 'Ubāda ibn aṣ-Ṣāmit fut chargé de l'enseignement du Coran du vivant du Prophète[2] ;
- A Médine[3], Ubayy fut également chargé d'enseigner le Coran du vivant du Prophète. Il lui arrivait régulièrement de parcourir de longues distances pour l'enseigner à domicile à un aveugle[4] ;
- Abū Sa'īd al-Khudrī raconte qu'il assistait avec un groupe de migrants (c'est-à-dire des Mecquois installés à Médine) à des séances de lecture de Coran prodiguées par un *qāri* (récitateur)[5] ;
- Sahl ibn Sa'd al-Anṣārī relate : « Nous fumes interpelés par le Prophète alors que nous étions en train de nous réciter le Coran les uns aux autres [...] »[6] ;

1. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, p.487
2. Al-Bayhaqī, *Sunan*, vi:125 ; Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, pp.206-7
3. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.207
4. *Ibid.*, p.208
5. Al-Khaṭīb, *al-Faqīh*, ii:122
6. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.68 ; al-Faryābī, *Faḍā'il*, p.246

- 'Uqba ibn 'Āmir raconte : « Le Prophète vint à notre rencontre alors que nous nous trouvions dans la mosquée en train de nous enseigner le Coran les uns aux autres »[1] ;
- Jābir ibn 'Abdullāh dit : « Le Prophète vint à nous alors que nous lisions le Coran, et nous étions alors un groupe composé d'Arabes et de non-Arabes [...] »[2] ;
- Dans son commentaire, Anas ibn Mālik rapporte : « Le Prophète vint à nous pendant que nous récitions le Coran, et il y avait parmi nous des Arabes et des non-Arabes, des Noirs et des Blancs [...] »[3] ;

D'autres témoignages indiquent que les Compagnons se déplaçaient par-delà Médine pour servir d'instructeurs :

- Mu'ādh ibn Jabal fut envoyé en mission d'instruction au Yémen[4] ;
- Sur leur chemin vers Yamāmah, au moins quarante – voire soixante-dix – Compagnons instructeurs du Coran furent tués dans une embuscade à Bi'r Ma'ūnah[5] ;
- Abū 'Ubaydah fut envoyé en mission d'instruction à Najrān[6] ;
- Wabra ibn Yuḥannās enseigna le Coran à Sanaa (Yémen) à Umm Sa'īd bint Buzruq du vivant du Prophète, laquelle était une pionnière dans l'instruction des femmes[7].

4. Les résultats de la politique educative du Prophète : les ḥuffāẓ

Grâce aux incitations et aux innombrables avantages qu'offrait l'apprentissage du Livre Saint, mais aussi grâce à la mobilisation d'armées entières de personnes pour sa diffusion, la société musulmane naissante a très rapidement produit un nombre impressionnant de Compagnons qui connaissaient le Coran par cœur et de mémoire (les *ḥuffāẓ*). Nombre d'entre eux ont ensuite péri en martyr sur les champs de bataille de Yamāmah et de Bi'r Ma'ūnah. Leurs noms, pour la plupart, ont été perdus pour l'histoire, qui n'a retenu que ceux des survivants qui ont continué à enseigner à Médine ou dans les territoires nouvellement conquis. Parmi ces éminents individus,

1. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, pp.69-70
2. Al-Faryābī, *Faḍā'il*, p.244
3. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, iii:146 ; aussi al-Faryābī, *Faḍā'il*, pp.244-45
4. Al-Khalīfa, *Tārīkh*, i:72 ; ad-Dūlābī, *al-Kunā*, i:19
5. Al-Balādhurī, *Ansāb*, i:375
6. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, iii/2:299
7. Ar-Rāzī, *Tārīkh Madīnat Ṣan'ā'*, p.131

figurent Ibn Mas'ūd[1], Abū Ayyūb[2], Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq[3], Abū ad-Dardā'[4], Abū Zaid[5], Abū Mūsā al-Ash'arī[6], Abū Hurayra[7], Ubayy ibn Ka'b[8], Umm Salama[9], Tamīm ad-Darī[10], Ḥudhayfa[11], Ḥafṣa[12], Zayd ibn Thābit[13], Sālim qui était au service de Ḥudhayfa[14], Sa'd ibn 'Ubāda[15], Sa'd ibn 'Ubayd al-Qārī[16], Sa'd ibn Mundhir[17], Shihāb al-Qurashī[18], Ṭalḥa[19], 'Ā'isha[20], 'Ubāda ibn aṣ-Ṣāmit[21], 'Abdullāh ibn Ṣā'ib[22], Ibn 'Abbās[23], 'Abdullāh ibn 'Umar[24], 'Abdullāh ibn 'Amr[25], 'Uthmān ibn 'Affān[26], 'Aṭā' ibn Markayūd (un Persan vivant au Yémen)[27], 'Uqba ibn 'Āmir[28], 'Alī ibn Abī Ṭālib[29], 'Umar ibn al-Khaṭṭāb[30], 'Amr ibn al-'Āṣ[31], Fuḍāla ibn 'Ubayd[32], Qays ibn Abī Ṣa'ṣa'a[33],

1. Adh-Dhahabī, *Seyar al-A'lām an-Nubalā'*, ii:245 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
2. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:53
3. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idāriya*, i:45-6
4. Ibn Ḥabīb, *al-Muhabbar*, p.286 ; an-Nadīm, *al-Fihrist*, p.27 ; ad-Dūlābī, *al-Kunā*, i:31-2 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:46
5. Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, ii/2:112
6. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
7. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:45 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
8. Al-Bukhārī, *Sahīh*, ḥadīth-s n°5003-4; Ibn Ḥabīb, *al-Muhabbar*, p.86; an-Nadīm, *al-Fihrist*, p.27; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-qurrā'*, p.9
9. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52, citant Abū 'Ubayd.
10. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
11. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:45 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
12. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202
13. Ibn Sa'd, *Tabaqāt*, ii/2:112 ; al-Bukhārī, *Sahīh, hadīths* n°5003-4 ; Ibn Ḥabīb, *al-Muhabbar*, p.86 ; an-Nadīm, *al-Fihrist*, p.27 ; adh-Dhahabī, *Seyar al-'alām an-nubalā'*, ii:245, 318
14. Ibn Ḥajar, *Fath al bārī*, ix:52 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:45
15. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
16. Ibn Ḥabīb, *al-Muhabbar*, p.286 ; al-Ḥākim, *Mustadrak*, ii:260 ; an-Nadīm, *al-Fihrist*, p.27 ; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-qurrā'*, p.15 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202
17. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:53
18. Ibn Ḥajar, *al-Isāba*, ii:159 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:46
19. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:45
20. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202
21. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52-53
22. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:45
23. Ibn Kathīr, *Faḍā'il al-Qur'an*, pp.7, 471; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
24. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202 ; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-qurrā'*, p.19
25. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
26. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-qurrā'*, p.5
27. Ibn Ḥibbān, *Thiqāt*, p.286 ; ar-Rāzī, *Tārīkh madīnat San'ā'*, p.337
28. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:203 ; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-qurrā'*, p.19
29. An-Nadīm, *al-Fihrist*, p.27 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:13, 52 ; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-qurrā'*, p.7 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-Idārīya*, i:45 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202
30. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-Idārīya*, i:45 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202 ; Voir aussi Ibn Wahb, *al-Jāmi' fī 'ulūm al-Qur'an*, p.280.
31. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
32. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
33. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:203 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52

Mujamma' ibn Jārīya[1], Maslama ibn Makhlad[2], Mu'ādh ibn Jabal[3], Mu'ādh Abū Ḥalima[4], Umm Warqah bint 'Abdullāh ibn al-Ḥārith[5] et 'Abd al-Wāḥid[6].

5. Conclusion

L'histoire n'a pas toujours été clémente vis-à-vis des Écritures .Le destin de l'Évangile originel de Jésus en est un exemple éloquent, comme nous le verrons plus tard. Dès ses débuts, cet Évangile a été irrémédiablement perdu, remplacé par des biographies rédigées par des auteurs anonymes qui n'avaient jamais eu de contact direct avec leur sujet. De même, l'Ancien Testament a fortement pâti des manifestations idolâtres et de négligences chroniques. Ces deux histoires sont en net contraste avec ce que le Coran a traversé, car le Livre saint de l'islam a bénéficié d'une diffusion rapide dans toute la péninsule arabique du vivant même du Prophète. Un Coran porté par des Compagnons qui l'avaient reçu directement du Messager sans intermédiaire. Ils l'avaient appris par cœur et s'étaient imprégnés de ses enseignements. Il suffit de contempler le nombre impressionnant de *ḥuffāẓ* pour mesurer le succès de cette transmission. Cependant, une question se pose : était-ce simplement une transmission orale ? Nous l'avons dit, la compilation du Coran sous forme écrite était l'une des principales préoccupations du Prophète. Comment alors a-t-il accompli cette tâche ? Le prochain chapitre fournira les réponses à toutes ces interrogations.

1. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-Idārīya*, i:46
2. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:202
3. Al-Bukhārī, *Sahīh*, hadīth-s n°5003-4 ; Ibn Habīb, *al-Muhabbar*, p.286 ; adh-Dhahabī, *Tabaqāt al-Qurrā'*, p.19 ; an-Nadīm, *al-Fihrist*, p.27 ; Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:53
4. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52
5. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:52 ; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:203-4 ; al-Kattānī, *at-Tarātīb al-idārīya*, i:47
6. Ibn Wahb, *al-Jāmi' fī 'ulūm al-Qur'an*, p.263. Il eut un différend avec Ibn Mas'ūd concernant la récitation de certains mots.

5

Consignation et agencement du Coran

⁂

1. La période mécquoise

Bien qu'ayant été révélé par voie orale, quand le Coran parle de lui-même, il utilise toujours le terme *kitāb* (كتاب : livre), l'Écrit. Ce choix terminologique implique que le Coran avait une vocation à la forme écrite. En effet, dès les premières années de l'islam, des versets coraniques étaient consignés sur des supports physiques, alors même que la communauté musulmane naissante subissait les affires de la torture et de la colère de Quraysh. Un récit[1] particulièrement éloquent met en lumière cette réalité, en relatant les instants qui ont précédé la conversion de 'Umar ibn al-Khaṭṭāb à l'islam :

> Un jour, 'Umar sortit de chez lui, brandissant son épée, et se dirigea vers le lieu de réunion du Prophète et de certains de ses Compagnons, une maison située à *aṣ-Ṣafā*, lui avait-on dit. A son arrivée, il découvrit une quarantaine de personnes présentes, parmi lesquelles des femmes. Étaient également présents l'oncle du Prophète, Ḥamza, mais aussi Abū Bakr, 'Alī ainsi que d'autres personnes qui ne faisaient pas partie du groupe qui émigra en Éthiopie. Sur son chemin, 'Umar croisa Nu'aym qui lui demanda où il se rendait:
> – Je vais voir Muḥammad, cet apostat qui a semé la division parmi Quraysh, qui s'est moqué de ses idéaux, a insulté ses croyances et blasphémé ses divinités. Je vais le tuer de mes propres mains.
> – Es-tu tombé sur la tête, 'Umar ! répliqua Nu'aym. Penses-tu que les Banī 'Abd Manāf te laisseront la vie sauve si tu te débarrasses de Muḥammad? Ne vaudrait-il pas mieux que tu retournes chez toi pour redresser les tiens ?
> – Les miens ? Qu'est-ce qui se passe avec les miens ? s'écria 'Umar.

1. Ibn Hishām, *Sīra*, vol. 1-2, pp.343-46

– Ton beau-frère, ton neveu Sa'īd et ta sœur Fāṭima ont tous suivi la nouvelle religion de Muḥammad, répondit Nu'aym. Occupe-toi d'eux plutôt.

'Umar rebroussa chemin, laissant derrière lui son intention meurtrière, et se hâta de se rendre chez son beau-frère. Là-bas, Khabbāb était en train de réciter la sourate *Ta-ha* à partir d'un parchemin. Au son de la voix de 'Umar, Khabbāb se faufila rapidement dans une petite pièce pour se cacher, tandis que Fāṭima saisit le parchemin et le dissimula sous sa cuisse [...].

La colère furieuse qui animait 'Umar en ce jour mémorable s'éteignit comme par enchantement au moment où il embrassa l'islam. Sa stature imposante et sa réputation devinrent alors une précieuse ressource pour ceux-là mêmes qu'il avait envisagé de mettre à mort quelques heures auparavant. L'intérêt captivant de ce récit réside dans la mention du parchemin. Selon Ibn 'Abbās, les versets révélés à La Mecque étaient scrupuleusement consignés par écrit à La Mecque même[1], une affirmation corroborée par az-Zuhrī[2]. 'Abdullāh ibn Sa'd ibn Abī aṣ-Ṣarḥ, le seul scribe officiellement chargé de la consignation du Coran durant cette période[3], a été accusé par certains d'avoir potentiellement forgé quelques versets du Coran – accusations dont j'ai démontré par ailleurs le caractère infondé[4]. Un autre prétendant au rôle de scribe officiel, Khālid ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ, affirme : « J'ai été le premier à écrire – بسم الله الرحمن الرحيم – *bismillāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm* (au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux)[5] ».

Al-Kattānī relate un autre événement marquant : Rāfi' ibn Mālik al-Anṣārī faisait partie des Médinois qui se rendirent à al-'Aqaba pour prêter serment d'allégeance au Prophète. Ce jour-là, ce dernier lui remit tous les versets qui lui avaient été révélés tout au long de la décennie précédente. Une fois de retour à Médine, Rāfi' réunit les membres de sa tribu et leur fit la lecture de l'intégralité des pages qu'il avait reçues du Prophète[6].

1. Ibn Ḍurays, *Faḍā'il al-Qur'an*, p.33
2. Az-Zuhrī, *Tanzīl al-Qur'an*, 32 ; Ibn Kathīr, *al-Bidāya*, v:340 ; Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:22
3. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:22
4. Pour plus de détails, voir M.M. al-A'ẓamī, *Kuttāb an-Nabī*, 3e édition, Riyad, 1401 (1981), pp.83-89;
5. As-Suyūṭī, *ad-Durr al-manthūr*, i:11. Le texte imprimé donne son nom comme Khālid ibn Khālid ibn Sa'īd, probablement l'erreur d'un copiste antérieur.
6. Al-Kattānī, *at-Tarātīb al-Idārīya*, i:44, citant Zubayr ibn Bakkār, *Akhbār al-Madīna*.

2. La période médinoise

2.1. Les scribes du Prophète

De la période médinoise, nous disposons d'une multitude de renseignements, notamment des noms d'environ soixante-cinq Compagnons qui ont fait office à un moment ou à un autre de scribes du Prophète. Voici leur liste : Abān ibn Sa'īd, Abū Umāma, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, Abū Ḥudhayfa, Abū Sufyān, Abū Salama, Abū 'Abas, Ubayy ibn Ka'b, al-Arqam, Usayd ibn al-Ḥuḍayr, Aws, Burayda, Bashīr, Thābit ibn Qays, Ja'far ibn Abī Ṭālib, Jahm ibn Sa'd, Juhaym, Ḥāṭib, Ḥudhayfa, Ḥusayn, Ḥanẓala, Ḥuwayṭib, Khālid ibn Sa'īd, Khālid ibn al-Walīd, az-Zubayr ibn al-'Awwām, Zubayr ibn Arqam, Zayd ibn Thābit, Sa'd ibn ar-Rabī', Sa'd ibn 'Ubāda, Sa'īd ibn Sa'īd, Shuraḥbīl ibn Ḥasna, Ṭalḥa, 'Āmir ibn Fuhayra, 'Abbās, 'Abdullāh ibn al-Arqam, 'Abdullāh ibn Abī Bakr, 'Abdullāh ibn Khaṭl, 'Abdullāh ibn Rawāḥa, 'Abdullāh ibn Zayd, 'Abdullāh ibn Sa'd, 'Abdullāh ibn 'Abdullāh, 'Abdullāh ibn 'Amr, 'Uthmān ibn 'Affān, 'Uqba, al-'Alā' al-Ḥaḍramī, al-'Alā' ibn 'Uqba, 'Alī ibn Abī Ṭālib, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Amr ibn al-'Āṣ, Muḥammad ibn Maslama, Mu'ādh ibn Jabal, Mu'āwiya, Ma'n ibn 'Adī, Mu'ayqīb, Mughīra, Mundhir, Muhājir et Yazīd ibn Abī Sufyān[1].

2.2. Le Prophète dictant le Coran

Lorsque le *waḥy* descendait, le Prophète avait coutume de solliciter l'aide de l'un de ses scribes pour transcrire les derniers versets reçus[2]. Zayd ibn Thābit raconte qu'en raison de la proximité entre sa demeure et la mosquée du Prophète, il était fréquemment convoqué comme scribe et ce, dès les premiers instants du *waḥy*[3]. Par exemple, lorsque le verset relatif au *jihād* (جهاد) fut révélé, le Prophète fit appel à Zayd ibn Thābit et lui demanda de se munir d'un encrier et d'un support d'écriture – une planche ou un os d'omoplate – et aussitôt commença à dicter. 'Amr ibn Umm Maktūm al-A'mā, assis non loin de là, interpela le Prophète et dit : « J'aurais très certainement participé au *jihād* moi aussi, mais le fait est que je suis aveugle. » C'est ainsi que

1. Pour une étude détaillée, voir, M.M. al-A'ẓamī, *Kuttāb an-Nabī*.
2. Abū Ubayd, *Faḍā'il*, p.280 ; Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:22, citant 'Uthmān, en référence au *Sunan* d'at-Tirmidhī, an-Nasā'ī, Abū Dāwūd, et al-Ḥākim dans *al-Mustadrak*.
3. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.3 ; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Faḍā'il al-Qur'ān:4

descendit ﴿ غير أولي الضرر ﴾[1] (« *sauf ceux qui ont quelque infirmité* »)[2]. Des preuves existent également qui montrent qu'une relecture était effectuée après la dictée. Une fois la consignation des versets terminée, Zayd procédait à une relecture devant le Prophète, afin de garantir qu'aucune erreur de scribe ne s'était glissée[3].

2.3. Les Compagnons consignant le Coran par écrit

Satisfait devant la multiplication du nombre de Compagnons qui se consacraient à l'écriture, le Prophète encouragea ce mouvement tout en émettant une directive précise : il ordonna que rien en dehors du Coran ne soit consigné de ses paroles. « Quiconque a écrit de moi autre chose que le Coran, alors qu'il l'efface ! »[4] proclama-t-il. Cette injonction visait à éviter que les textes coraniques et non-coraniques (comme les *ḥadīth*s par exemple) ne soient écrits sur les mêmes feuillets et ainsi confondus. Cette crainte s'expliquait par le fait qu'il n'était pas rare que des personnes non alphabétisées se présentent à la mosquée, vélin ou parchemin à la main, cherchant à faire écrire par des volontaires des paroles du Prophète[5]. Si l'on s'en tient au nombre total de scribes connus et que l'on prenne en considération le fait que le Prophète avait pour habitude d'en convoquer un à chaque nouvelle révélation, il est raisonnable de supposer, sans risque d'erreur, que l'intégralité du Coran avait été consignée par écrit du vivant de Muḥammad.

3. L'ordonnancement du Saint Coran

3.1. L'ordonnancement des versets à l'intérieur des sourates

Il est communément admis que l'ordonnancement des versets (آيات : *āyāt*) et des sourates (سُوَر : chapitres) dans le Coran est unique. Ni l'ordre chronologique de la révélation ni un ordre thématique ne guident leur agencement. Le secret derrière cet agencement est mieux connu d'Allāh, car c'est Lui qui en est l'auteur. Imaginons un instant que je prenne le rôle d'un rédacteur peu scrupuleux, osant réarranger les mots d'une œuvre d'autrui et en

1. Coran 4:95
2. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:22; as-Sā'ātī, *Minḥat al-ma'būd*, ii:17
3. Aṣ-Ṣūlī, *Adab al-kuttāb*, p.165 ; al-Haythamī, *Majma' az-zawā'id*, i:152
4. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, az-Zuhd:72 ; aussi Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.4. Pour un examen détaillé, voir M.M. al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, American Trust Publications, Indiana, 1978, pp.22-24.
5. Voir al-Bayhaqī, *Sunan al-kubrā*, vi:16.

changer l'ordre des phrases, *etc.* En agissant ainsi, je pourrais altérer de façon significative le sens de l'ensemble de l'œuvre originale. Inévitablement, le résultat final ne pourrait plus être attribué à l'auteur initial, car seul ce dernier possède le droit de modifier la formulation et la substance de son œuvre, si l'on veut en sauvegarder la paternité légitime.

Il n'y a aucune raison pour qu'il en soit autrement pour le Livre de Dieu. Il en est l'unique auteur et Lui seul possède le droit d'arranger ce qui figure dans Son Livre. Le Coran est parfaitement clair à ce sujet :

﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾

À Nous de l'assembler [dans ton cœur] et d'en fixer la lecture. Et quand Nous l'aurons lu, suis-en bien la lecture [tel qu'il a été promulgué]. Puis c'est encore à Nous d'en assurer l'explication [à travers ta langue].[1]

Dieu ne s'est pas incarné sur terre pour expliquer Ses versets, c'est au Prophète qu'Il a délégué cette mission. Le Coran dit :

﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾

Et Nous avons fait descendre vers toi le Message [Ô Muḥammad] afin que tu explicites aux gens ce qui leur a été envoyé.[2]

Avec ce privilège, Dieu conférait autorité aux explications données par le Prophète concernant le Coran[3]. Seul ce dernier, dépositaire de ce privilège céleste et réceptacle de la révélation divine, était habilité à ordonnancer les versets du Coran de la manière distinctive que nous connaissons. Lui seul était en mesure de discerner la volonté du Créateur. Ainsi, nul autre que lui, ni la communauté ni l'individu, ne possédait de légitimité pour décider d'autorité quoi que ce soit de l'organisation du Livre de Dieu.

Le Coran se compose de sourates de longueur inégale, allant de la plus courte – qui ne compte guère plus de trois versets – à la plus longue – en comportant deux-cent-quatre-vingt-six. Plusieurs relations indiquent que le

1. Coran 75:17-19. Dans son *Tafsīr*, vol.29, p.189, Aṭ-Ṭabarī nous éclaire sur la comprehension de ces versets. Le terme *jam'ahu* (جمعه) a différentes significations : *jam'a* (جمع) signifie mémoriser, mais aussi collecter ou compiler. Aṭ-Ṭabarī, en citant Qatāda (*m.* 117 AH), dit : « dans ce verset, *jam'ahu* signifier compiler ». Ma'mar ibn al-Muthannā at-Tamīmī (110-210 AH) explique le sens du verset ﴿ إن علينا جمعه وقرآنه ﴾ comme suit : « C'est à Nous de compiler [le Coran] en reliant chacune de ses parties (أي تأليف بعضه إلى بعض) ». [Abū 'Ubaydah, *Majāz al-Qur'ān*, p.18, voir aussi p.2]. Quant à al-Qifṭī, (*m.* 646 AH/1248 EC), dans son ouvrage *Inbah ar-ruwāt*, il indique que « مما عني بجمعه « signifie *compiler par*. [Cité par Faut Sezgin (ed.), *Majāz al-Qur'ān*, Introduction, p.31]

2. Coran 16:44 (tronqué)

3. Comme mentionné précédemment, la *sunna* du Prophète – qui est en fait une explication pratique du Coran – a également été sanctionnée dans la pratique et dans le texte par Dieu, sans que personne n'ait l'autorité de lui contester la place qui lui revient.

Prophète jouait un rôle actif en guidant ses scribes et en leur montrant précisément où positionner les versets à l'intérieur des sourates. 'Uthmān témoigne que, qu'il s'agisse d'une révélation longue, comprenant une longue série de versets, ou d'une courte composée d'un simple verset isolé, le Prophète convoquait systématiquement l'un de ses scribes et lui disait : « Place ce verset [ou ces versets] dans telle sourate, celle qui aborde tels et tels sujets. »[1] Zayd ibn Thābit ajoute par ailleurs[2] :

> Nous avions pour coutume de compiler le Coran à partir de fragments de parchemin en présence du Messager de Dieu.
>
> عن زيد بن ثابت، قال: كنّا عند رسول الله نؤلّف القرآن من الرقاع.

D'autres témoignages concernant l'agencement des versets nous viennent des récits suivants, dont certains évoquent également le rôle joué par l'archange Gabriel :

- 'Uthmān ibn Abī al-'Āṣ rapporte qu'il était en compagnie du Prophète lorsque ce dernier fixa son regard sur un point précis, puis dit[3] : « L'archange Gabriel vient de me quitter. Il m'a expressément demandé de placer le verset[4]

  ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠ ﴾

  ... dans telle sourate, à telle position.
- Al-Kalbī rapporte – d'Abū Ṣāliḥ sur l'autorité d'Ibn 'Abbās – le fait suivant concernant le verset ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ﴾[5]. Ce verset fut le dernier révélé au Prophète. L'archange Gabriel descendit sur lui et lui ordonna de le placer après le verset deux-cent-quatre-vingts de la sourate *al-Baqara* »[6] ;
- Ubayy ibn Ka'b déclare :

  > Il arrivait parfois que le début d'une sourate soit révélé au Prophète pendant que je suis occupé à l'écrire, puis qu'une autre révélation descende sur lui, il dit alors : « Ubayy, écris ceci dans la sourate où telle et telle chose sont mentionnées ». D'autres fois, une révélation descend sur lui et j'attends ses instructions, jusqu'à ce qu'il me guide quant à l'endroit approprié pour la placer.[7]

1. Voir at-Tirmidhī, *Sunan*, n°3086 ; aussi, al-Bayhaqī, ii :42 ; ibn Ḥanbal, *Musnad*, i:69 ; Abū Dāwūd, *Sunan*, i:290 ; al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, i:221 ; Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:22; aussi Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.280
2. Voir at-Tirmidhī, *Sunan*, Manāqib:141, n°3954 ; Ibn Hanbal, *Musnad*, v:185 ; al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, ii:229
3. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, iv:218, n°17947 ; voir aussi as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:17.
4. Coran 16:90
5. Coran 2:281
6. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, p.176
7. *Ibid.*, p.176

- Zayd ibn Thābit dit :

  Pendant que nous étions occupés avec le Prophète à compiler le Coran à partir de parchemins, il nous adressa ces mots : « Béni soit le *Shām.* »[1] Intrigués, nous lui demandâmes : « Pourquoi cela, ô Messager d'Allāh ? » Il répondit : « Car les anges du Clément (الرحمن) y ont déployé leurs ailes. »[2]

- Dans ce *hadīth*, nous pouvons une fois de plus observer que la compilation et la disposition des versets se déroulaient sous la supervision directe du Prophète ;
- Enfin, la preuve la plus évidente de toutes réside dans la récitation des sourates dans chacune des cinq prières quotidiennes. Aucune récitation publique ne peut avoir lieu si la séquence des versets n'est pas unanimement acceptée. Aucun incident n'a jamais été documenté au sujet d'une congrégation qui aurait été en désaccord avec son *imām* quant à la séquence des versets qu'il a récités, que ce soit à l'époque du Prophète ou à notre époque. Par ailleurs, il arrivait que le Prophète récite des sourates entières pendant le sermon de vendredi[3].

Un autre élément qui étaye d'autant plus cette certitude est apporté par les nombreux *ḥadīth*-s qui démontrent que les Compagnons connaissaient les versets de début et de fin des sourates :

- Le Prophète fit remarquer à 'Umar : « Les versets conclusifs de la sourate *an-Nissā'* te suffiraient à eux seuls [pour résoudre certains cas d'héritage] »[4] ;
- Abū Mas'ūd al-Badrī rapporte que le Prophète a dit : « Les deux derniers versets de la sourate *al-Baqara* suffiront à quiconque les récite la nuit »[5] ;
- Ibn 'Abbās se souvient : « Je passai la nuit dans la maison de ma tante Maymūna [épouse du Prophète] et entendit le Prophète se réveiller et réciter les dix derniers versets de la sourate *Āl-'Imrān.* »[6]

3.2. L'ordonnancement des sourates

Certaines sources allèguent que les *muṣḥaf*-s (مصاحف : copies compilées du Coran)[7] utilisés par Ubayy ibn Ka'b et Ibn Mas'ūd présentaient des divergences dans l'ordre des sourates par rapport à la norme universelle .Or, il n'est fait nulle part de référence à une divergence dans l'ordre des versets au sein d'une sourate donnée. Le format unique du Coran permet à chaque

1. Le *Shām* est le nom donné à la région actuelle regroupant la Syrie, la Jordanie, le Liban et la Palestine.
2. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, pp.176-7
3. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Jumu'a:52
4. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, al-Farā'iḍ:9
5. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Faḍā'il al-Qur'an:10
6. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, al-Wuḍū':37 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Musāfirīn, n°182. Pour en savoir plus, voir Muslim, *Kitāb at-Tamyīz*, édité par M.M. al-A'ẓamī, pp.183-5.
7. Littéralement une collection de feuillets, ici des feuillets de parchemin contenant le Coran. Voir chapitre 6.1.4.

sourate de fonctionner comme une unité indépendante. Il n'y aucune succession chronologique ou narrative entre les sourates, ce qui fait que toute altération dans l'ordre des sourates demeure purement superficielle. Il s'agissait donc de divergences qui, si elles existaient, ne touchaient en rien à l'inviolabilité du message du Coran. En revanche, des variations dans l'ordre des mots ou dans la séquence des versets seraient une tout autre affaire, car elles occasionneraient une altération profonde à laquelle, fort heureusement, même les *muṣḥaf*-s les plus éloignés du *muṣḥaf* de 'Uthmān ne répondent pas.

Les savants sont unanimes pour dire que suivre l'ordre des sourates dans le Coran n'est pas une obligation, que ce soit lors de la prière, de la récitation, de l'apprentissage, de l'enseignement ou de la mémorisation[1]. Chaque sourate est autonome et les dernières sourates ne possèdent pas nécessairement un poids juridique plus important que les premières. Parfois, un verset *mansūkh* (منسوخ : abrogé) peut apparaître dans une sourate postérieure à celle qui contient le verset de remplacement. D'ailleurs, pour mémoriser le Coran, la plupart des musulmans commencent par la fin, des sourates les plus courtes (n°114, 113, *etc.*) aux plus longues. Le Prophète a, un jour, récité les sourates (n°2) *al-Baqara*, (n°4) *an-Nissā* puis (n°3) *Āl-'Imrān* au sein d'une même *rak'a* (ركعة : unité de prière)[2], dans un ordre différent de leur ordre d'apparition dans le Coran.

A ma connaissance, il n'existe pas de *ḥadīth*-s dans lesquels le Prophète précise l'ordre de toutes les sourates. Les opinions à ce sujet divergent et peuvent être résumées comme suit :

- L'ordonnancement actuel des sourates, tel que nous le connaissons aujourd'hui, remonte directement au Prophète lui-même[3]. C'est l'opinion à laquelle je souscris. D'autres ont une opinion différente, citant le fait que les *muṣḥaf*-s de certains Compagnons (notamment ceux d'Ibn Mas'ūd et de Ubayy ibn Ka'b) auraient différé dans l'ordre des sourates par rapport au *muṣḥaf* dont on dispose aujourd'hui[4] ;
- Certains croient que l'ensemble du Coran a été ordonnancé par le Prophète lui-même, à l'exception de la sourate n°9, qui aurait été placée dans l'ordre par 'Uthmān[5] ;
- Une autre opinion attribue l'ordonnancement des sourates à Zayd ibn Thābit, au calife 'Uthmān et aux Compagnons du Prophète. Al-Bāqillānī souscrit à

1. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, p.167
2. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Musāfirīn, n°203
3. Voir as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:176-77 ; voir aussi Abū Dāwūd, *Sunan*, n°786.
4. Voir chapitre 14, qui est spécialement consacré au *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd.
5. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:177, citant al-Bayhaqī, *Madkhal*. Voir aussi Abū Dāwūd, *Sunan*, n°786.

cette opinion[1] ;
- Ibn ʿAṭiyya soutient l'opinion selon laquelle le Prophète aurait ordonnancé certaines sourates tandis que les autres auraient été ordonnancées par les Compagnons[2].

3.3. L'ordonnancement des sourates dans certains *muṣḥaf*-s incomplets

Les savants musulmans dans leur unanimité considèrent que l'ordonnancement actuel des sourates est identique à celui que l'on trouve dans le *muṣḥaf* de ʿUthmān[3]. Quiconque a l'intention de copier le Coran dans son intégralité se doit de suivre cette séquence. Cependant, lorsqu'il s'agit de copier uniquement des sourates individuelles, il n'est pas nécessaire de suivre l'ordre précis établi dans le *muṣḥaf* de ʿUthmān. Pour illustrer cette notion, prenons l'exemple d'un voyage en avion : j'aime emporter mon travail avec moi, mais comme je ne peux pas transporter des volumes encombrants dans ma valise, je me contente de photocopier les portions dont j'aurai besoin pendant le voyage. A l'origine, les *muṣḥaf*-s étaient rédigés sur du parchemin, un matériau généralement plus massif que le papier. Un *muṣḥaf* complet pouvait peser plusieurs kilogrammes. Nous disposons de nombreux spécimens (par exemple la collection yéménite, voir figures 5.1-5.2) où le Coran est écrit dans une calligraphie si ample qu'un *muṣḥaf* entier pouvait facilement dépasser un mètre d'épaisseur. Si l'on prend comme étalon le *muṣḥaf* imprimé par le complexe du roi Fahd à Médine, nous constatons qu'il contient quelque six cents pages (environ 9 000 lignes). Il est intéressant de noter que l'intégralité du texte du parchemin de la Figure 5.2 correspond à une demi-ligne dans le *muṣḥaf* imprimé à Médine, ce qui signifie qu'un *muṣḥaf* entier écrit à cette échelle nécessiterait 18 000 pages. Une calligraphie volumineuse de ce type n'est pas rare, mais elle indique généralement que le *muṣḥaf* ne comportait pas plus d'une poignée de sourates. Les bibliothèques du monde entier regorgent de Coran-s partiellement écrits. Vous trouverez ci-dessous quelques dizaines d'exemples issus d'une seule bibliothèque, celle du Salar Jung Museum[4] d'Hyderabad, en Inde.

1. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, p.166
2. Ibn ʿAṭiyya, *al-Muḥarrar al-wajīz*, i:34-35
3. Voir chapitre 7.
4. Muhammad Ashraf, *A Catalogue of Arabic Manuscripts in Salar Jung Museum & Library*, pp.166-234



Figure 5.1 : Parchemin de la collection yéménite. Les dimensions sont de 18×13 cm (env.)
Courtoisie : Musée des archives nationales du Yémen

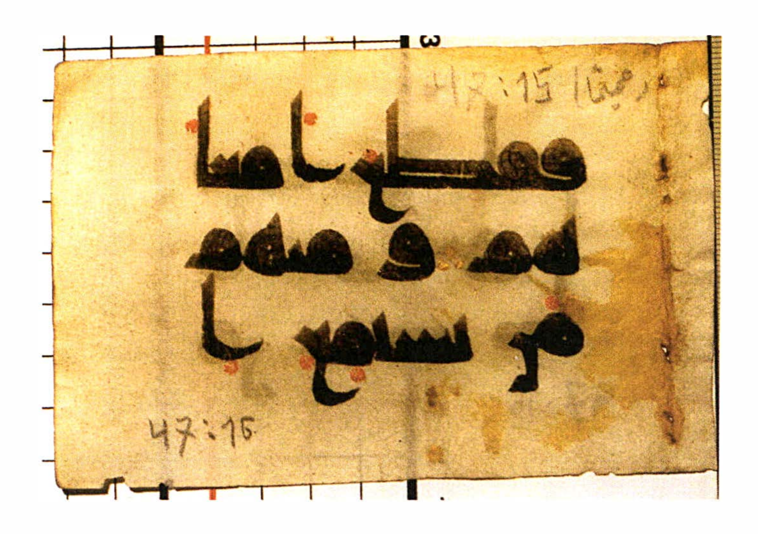


Figure 5.2 : Parchemin de la collection yéménite. Les dimensions sont de 13×8 cm (env.)
Courtoisie : Musée des archives nationales du Yémen

N °du manuscrit	Nb. de sourates	Ordre des sourates	Date [1]
244	29	36, 48, 55, 56, 62, 67, 75, 76, 78, 93, 94, 72, 97 et 99–114	*c.* Début du 11e siècle
246	16	62 (les 8 premiers versets), 110, 1, 57, 113, 56, 94, 114, 64, 48, 47, 89, 112, 36, 78 et 67	*c.* Une copie du début du 10e siècle et de la fin du 11e siècle
247	10	1, 36, 48, 56, 67, 78, 109 et 112–114	-
248	9	73, 51, 67, 55, 62, 109 et 112–114	1076 AH - 1666 EC
249	9	17, 18, 37, 44, 50, 69, 51, 89 et 38	1181 AH - 1767 EC
250	9	20, 21, 22, 63 et 24–28	*c.* Début du12 e siècle
251	8	6, 36, 48, 56, 62, 67, 76 et 78	*c.* Début du 11e siècle
252	8	1, 6, 18, 34, 35, 56, 67 et 78	*c.* Début du 11e siècle
255	8	1, 36, 48, 55, 67, 73, 56 et 78	*c.* Début du 14e siècle
253	8	36, 48, 56, 62, 67, 71, 73 et 78	*c.* Fin du 11e siècle
254	7	1, 55, 56, 62, 68, 73 et 88	*c.* Fin du 11e siècle
256	7	36, 48, 78, 56, 67, 55 et 73	*c.* Début du 11e siècle
257	7	36, 48, 78, 67, 56, 73 et 62	*c.* Milieu du 11e siècle
258	7	18, 32, 36, 48, 56, 67 et 78	*c.* Fin du 11e siècle
259	7	18, 36, 37, 48, 56, 67 et 78	*c.* Fin du 11e siècle
260	7	36, 48, 56, 67, 78, 55 et 62	*c.* Fin du 12e siècle
261	7	36, 48, 78, 56, 67, 55 et 73	*c.* Fin du 13e siècle
262	6	1, 36, 48, 56, 67 et 78	1115 AH - 1704 EC
263	6[2]	36, 48, 55, 56, 67 et 68	-
264	6[3]	1, 36, 48, 56, 78 et 67	1278 AH - 1862 EC
265	6	18, 36, 71, 78, 56 et 67	*c.* Début du10 e siècle
266	6	36, 55, 56, 62, 63 et 78	*c.* Fin du 13e siècle
267	5	36, 48, 56, 67 et 78	989 AH - 1581 EC
268	5	36, 48, 56, 67 et 78	1075 AH - 1664 EC
270	5	36, 48, 56, 67 et 78	1104 AH - 1692 EC

1. Certains *mushaf*-s comportent la date de leur écriture inscrite dessus, tandis que d'autres sont non-datés. Pour ces derniers, j'ai recopié la date approximative (AH) indiquée par le catalogue et l'ai fait précéder du symbole *circa* (*c.*).
2. Six sourates contenant quelques supplications conformes au credo chiite.
3. En plus de quelques supplications conformes au credo chiite.

271	5	36, 48, 67, 72 et 78	1106 AH - 1694 EC
272	5	36, 48, 56, 67 et 78	1198 AH - 1783 EC
273	5	36, 48, 55, 56 et 67	1200 AH - 1786 EC
275	5	36, 78, 48, 56 et 67	1237 AH
279	5	36, 48, 56, 67 et 78	626 AH - 1228 EC [1]
280	5	1, 6, 18, 34 et 35	1084 AH - 1673 EC
281	5	36, 48, 56, 59 et 62	*c.* Début du 10e siècle
282	5	1, 6, 18, 34 et 35	*c.* Débutdu 10e siècle
284	5	6, 36, 48, 56 et 67	*c.* Fin du 10e siècle
296	5	18, 36, 44, 67 et 78	*c.* Début du12 e siècle
308	4	6, 18, 34 et 35	*c.* Début du9 e siècle
310	4	6–9	*c.* Début du 12e siècle

De cela nous pouvons conclure que quiconque souhaitait écrire un *muṣḥaf* partiel pouvait le faire en toute liberté en plaçant les sourates dans l'ordre qu'il jugeait utile.

4. Conclusion

Dès les premiers jours, la communauté musulmane, déjà abondamment pourvue de *ḥuffāẓ*, a compris l'utilité qu'il y avait de documenter chaque verset et ce, pour à la fois aider à la mémorisation mais aussi et surtout pour parer à toute influence corruptrice sur le texte. Depuis l'oppression de La Mecque jusqu'à l'émancipation de Médine, rien n'entama la détermination des musulmans, de la nation de toute entière, lettrés comme illettrés, à préserver le Coran et à prendre cette tâche à cœur. Au centre de cette nation il y avait son cœur dynamisant, le dernier Messager, qui dictait, expliquait et ordonnançait chaque verset. A travers son privilège exclusif qu'était l'inspiration divine, il orchestrait l'harmonie des pièces jusqu'à ce que le Livre ait atteint sa forme complète.

Dans le prochain chapitre, je m'attarderai sur l'évolution du texte sacré après la mort du Prophète ainsi que la manière dont la nation a fait preuve pour éviter tout laisser-aller et redoubler toujours plus d'efforts afin de garantir l'intégrité du Coran.

1. Ce *muṣḥaf* est copié par Yāqūt al-Musta'ṣimī.

6

La compilation écrite du Coran

❖

Pour assurer la préservation du Coran, le Prophète a dû entreprendre toute une série de mesures visant à le conserver intact, sans pour autant le rassembler dans un seul volume principal. La déclaration de Zayd ibn Thābit à cet égard témoigne de cette réalité :

> Le prophète est mort alors que le Coran n'avait pas encore été réuni dans un livre.[1]
>
> قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع في شيء.

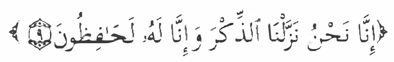
Notons dans cette déclaration l'emploi du terme *réuni* plutôt que *écrit*. Al-Khaṭṭābī aborde ce sujet dans son commentaire :

> Cette citation fait référence à [l'absence] d'un livre spécifique avec des traits spécifiques. Le Coran avait été mis par écrit dans son intégralité du vivant du Prophète, mais il n'avait pas été rassemblé et les sourates n'étaient pas encore agencées.[2]

La mise en place d'un volume principal aurait pu s'avérer très ardue du vivant du Prophète. En effet, chaque ordre de *naskh* (نسخ : abrogation) émanant de Dieu concernant un passage révélé précédemment devait être intégré de manière ordonnancée, et cela produisait un certain effet sur les dispositions juridiques qui pouvaient en découler, voire sur la formulation de certains versets. Le format en feuilles volantes simplifiait grandement ces actualisations ainsi que l'insertion des nouveaux versets et sourates. En effet, ce processus s'est poursuivi jusqu'à peu de temps avant la mort du Prophète, dont la disparition a sonné la fin définitive du *waḥy*. Avec son départ, il n'y

1. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:12 ; voir aussi al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Jami' al-Qur'an, ḥadīth n°4986.
2. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:164

avait plus de nouveaux versets, d'abrogations ni de réarrangements possibles, rendant ainsi la compilation du Coran, en un seul volume uni, une opération désormais réalisable. La prudence a par ailleurs exigé de la communauté de se hâter dans cette tâche, et ce sont les Compagnons, guidés par Dieu, qui ont accompli la promesse divine, à savoir la préservation immaculée et perpétuelle de Son Livre :



C'est Nous qui assurément fîmes descendre le message ; et c'est Nous qui en assurons la garde [de toute corruption] [1]

1. La compilation du Coran pendant le mandat d'Abū Bakr

1.1. Zayd ibn Thābit désigné compilateur en chef du Coran

Zayd dit :

> Après le massacre de Yamāmah, où de nombreux Compagnons avaient péri en martyr, Abū Bakr me convoqua dans la présence de 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Abū Bakr commença : « 'Umar vient à l'instant de me faire part de ceci : "lors des batailles de Yamāmah, nous avons essuyé de lourdes pertes humaines, notamment parmi les *qurrā'*[2], et je crains que ceux-ci ne continuent à tomber sur d'autres champs de bataille. Aussi, une grande partie du Coran risque-t-elle de disparaître (يذهب القرآن). Je suis donc d'avis que vous devriez ordonner la collecte du Coran" ». Et Abū Bakr de poursuivre : « J'ai dit à 'Umar : "Comment pouvons-nous entreprendre ce que le Prophète lui-même n'a jamais entrepris ?". 'Umar me répondit que c'était une bonne action quoi qu'il en soit. Puis, il ne cessa de me répéter ses arguments jusqu'à ce qu'Allāh m'ait inspiré d'accepter son idée et de m'y rallier. » « Zayd, tu es jeune, intelligent et au-dessus de tout soupçon. En plus, tu consignais du vivant du Prophète la révélation qu'il recevait. Va donc collecter et rassembler le Coran. » Par Allāh, s'ils m'avaient demandé de déplacer une montagne, cela n'aurait pas pu être plus lourd que ce qu'ils me demandent désormais. Je les interrogeai alors comment ils pouvaient

1. Coran 15:9

2. *Qurrā'* [littéralement : les récitateurs] est un autre terme pour désigner les *huffāẓ*, ceux qui ont mémorisé l'intégralité du Coran. En raison de leur piété sincère, les *qurrā'* se battaient toujours en première ligne lors des batailles et subissaient donc des pertes plus importantes que les autres soldats. Il n'y a pas de réel consensus sur le nombre de musulmans morts à Yamāmah. Une estimation avance néanmoins le chiffre de 600 à 700 [al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān*, i:50 ; *ibid.*, pp.38-39], tandis qu'Ibn Kathīr privilégie le chiffre de 450 [*al-Bidāya wa an-nihāya*, vi:340]. Dans un ouvrage récent, M. al-'Askar a dressé une liste de 118 martyrs tombés à Yamāmah [*Shuhadā' yawm al-Yamāmah* (12/633), Riyad, 1427 (2006)]. La plupart des estimations mentionnent soixante-dix *qurrā'* tombés lors de la bataille, Ibn Kathīr lui-même en dénombre plus de cinquante [*al-Bidāya wa an-nihāya*, vi:334-40].

> entreprendre ce que le Prophète n'avait jamais entrepris, mais Abū Bakr et 'Umar ne cessèrent de répéter que c'était permis et bon. Ils ne cessèrent de me répéter leurs arguments jusqu'à ce qu'Allāh m'ait inspiré d'accepter l'idée, comme Il l'avait déjà fait pour Abū Bakr et 'Umar. »[1]

Immédiatement, Zayd a accepté l'immense tâche de superviser le comité de collecte du Coran et 'Umar, l'initiateur du projet, s'est engagé à lui offrir tout son soutien[2].

1.2. Les références de Zayd ibn Thābit

Alors âgé d'une vingtaine d'années, Zayd avait eu le privilège d'être voisin du Prophète et l'un de ses scribes les plus visibles. Il faisait également partie des *ḥuffāẓ*, et la richesse de ses qualifications faisait de lui un choix de premier ordre pour cette mission cruciale. Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq a énuméré ses qualités comme suit :

- La jeunesse de Zayd (indiquant la vigueur et l'enthousiasme) ;
- Sa moralité irréprochable. Abū Bakr a spécifiquement dit : « Tu es au-dessus de tout soupçon (لا نتهمك) » ;
- Son intelligence (en référence à la compétence et à la conscience exigées pour cette tâche) ;
- Son expérience préalable dans la consignation du waḥy[3] ;
- En plus d'une qualité supplémentaire que je me permets d'ajouter à son actif : Zayd était l'un des rares privilégiés ayant assisté aux récitations du Coran par l'archange Gabriel et le Prophète pendant le mois de ramaḍān[4].

1.3. Les instructions d'Abū Bakr à Zayd ibn Thābit

Pemettez-moi ici de relater une brève affaire qui a été portée à l'attention d'Abū Bakr lorsqu'il était calife. Une femme âgée vint le solliciter pour demander sa part dans l'héritage à la suite du décès de son petit-fils. Abū Bakr lui répondit qu'il ne revenait à la grand-mère aucune part connue dans le Coran et qu'il ne se souvenait pas que le Prophète ait fait une quelconque déclaration en ce sens. Dans le doute, il s'enquit de la question auprès des personnes présentes. Al-Mughīra se leva et lui dit qu'il avait été présent lorsque le Prophète avait déclaré que la part d'une grand-mère était d'un sixième. Abū Bakr demanda alors si d'autres personnes pouvaient corroborer

1. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Jami' al-Qur'ān, ḥadīth n°4986 ; voir aussi Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.6-9.
2. Voir Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.6
3. Voir al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Jami' al- Qur'ān, ḥadīth n°4986 ; voir Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.8.
4. Ṭāhir al-Jazā'irī, *at-Tibyān*, p.126 ; voir aussi A. Jeffery (éd.), *al-Mabānī*, p.25.

les propos d'al-Mughīra, ce à quoi Muḥammad ibn Maslama répondit par l'affirmative. Ôter le doute exigeait qu'Abū Bakr commissionne une vérification avant de donner suite à la déclaration d'al-Mughīra[1]. En agissant ainsi, Abū Bakr (et plus tard 'Uthmān, comme nous le verrons par la suite) suivait simplement l'ordonnance coranique concernant les témoignages :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ
كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى
عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا
أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ
مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن
تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ۚ ﴾

Croyants, si vous convenez d'une dette à terme fixé, mettez-la par écrit. Que l'inscrive parmi vous un scribe, en toute équité ; qu'il ne se refuse pas à l'écrire selon ce que Dieu lui a appris ; qu'il écrive donc sous la dictée du débiteur ; qu'il se prémunisse envers Dieu, son Seigneur ; qu'il ne rabatte rien sur la somme. Si le débiteur est incapable ou faible, ou ne puisse dicter en personne, que dicte son ayant cause en toute équité. Prenez deux témoins parmi vos mâles, et s'il ne s'en trouve pas deux, eh bien ! un seul, plus deux femmes, parmi les témoins agréés. Car si l'une s'égare, l'autre lui rendra la mémoire. Et que les témoins ne refusent pas si on les requiert.[2]

Cette ordonnance en matière de témoignage a joué un rôle crucial dans la méthodologie qui sera adoptée ensuite pour la compilation du Coran (ainsi que du *ḥadīth*). Elle a constitué l'élément central des directives données par Abū Bakr à Zayd pour mener à bien cette tâche. A cet égard, Ibn Ḥajar rapporte :

> Abū Bakr dit à 'Umar et Zayd : « Prenez place à l'entrée de la mosquée [du Prophète]. Si quiconque, accompagné de deux témoins, vous apporte un verset du Livre d'Allāh, alors enregistrez-le ».[3]

وعند ابن أبي داود أيضا عن طريق هشام بن عروة، عن أبيه، أن أبا بكر قال لعمر وزيد
أقعدا على باب المسجد فمَن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فأكتباه.

Ibn Ḥajar commente ce qu'Abū Bakr a pu entendre par *témoin* :

1. Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, al-Farā'iḍ:4, p.513
2. Coran 2:282. Le décret ordonnant le remplacement d'un homme par deux femmes peut être dû au fait que ces dernières maîtrisent moins bien les procédures commerciales générales. Voir la traduction anglaise du Coran par Muhammad Asad, Sourate 2, note de bas de page 273.
3. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p. 6 ; voir aussi Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:14

> Le but recherché par l'exigence de deux témoins serait la mémoire [appuyée par] la parole écrite. Cette mesure pourrait également viser à ce que les deux témoins attestent que le verset a été consigné mot à mot en présence du Prophète, ou encore qu'ils confirment qu'il s'agit de l'une des formes sous lesquelles le Coran a été révélé. Leur rôle essentiel consiste à authentifier uniquement ce qui a été écrit en présence du Prophète, et non [ce qui a été écrit] à partir de la mémoire.[1]
>
> قال ابن حجر: كأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتاب، أو المراد أنهما يشهدان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ﷺ، أو المراد أنهما يشهدان على أن ذلك من الوجوه التي نزل بها القرآن، وكان غرضهم أن لا يُكتب إلا من عين ما كُتب بين يدي النبي ﷺ لا من مجرد الحفظ.

Pour ma part, je penche plutôt pour la seconde opinion selon laquelle il conviendrait de valider exclusivement les versets qui, appuyés par un témoignage assermenté de deux autres individus, avaient été écrits en présence directe du Prophète. Le commentaire d'Ibn Ḥajar vient confirmer ce point de vue, à savoir :

> Zayd ne se montrait guère enclin à valider quel qu'écrit que ce soit à moins que deux Compagnons n'attestent que la personne qui le présentait en avait reçu la dictée de la part du Prophète lui-même.[2]
>
> حتى يشهد به مَن تلقّاه سماعاً.

Le professeur Shawqī Ḍayf a même avancé que Bilāl ibn Rabāḥ arpentait les rues de Médine à la recherche de tout Compagnon en possession de versets enregistrés directement par la dictée du Prophète[3].

1.4. Comment Zayd ibn Thābit a utilisé les documents écrits

L'usage en matière de collationnement des manuscrits consiste pour l'éditeur à comparer différentes copies d'un même ouvrage, même si, pour des raisons évidentes, toutes les copies ne sont pas d'égale valeur. Bergsträsser a établi certaines règles pour classer les manuscrits, en les rangeant du plus fiable au moins fiable, et parmi ces règles, certaines sont particulièrement significatives :

- Les copies plus anciennes sont généralement plus fiables que les plus récentes ;
- Les copies revues et corrigées par le scribe contre le manuscrit original, sont supérieures à celles qui ne le sont pas[4] ;

1. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:14-15
2. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:14. Pour accéder aux sources des matières collectées, voir al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, ḥadīth n°4986.
3. Shawqī Ḍaif, *Kitāb as-sab'a d'Ibn Mujāhid*, Introduction, p.6
4. Bergsträsser, *Uṣūl naqd an-nuṣūṣ wa nashr al-kutub (en arabe)*, Le Caire, 1969, p.14

– Les copies d'un manuscrit original qui existe toujours, n'ont aucune valeur significative[1].

Blachère et Sauvaget mettent l'accent sur ce troisième point : quand le document autographié original de l'auteur ou une copie révisée de celui-ci par l'auteur lui-même existe toujours, cela rend insignifiantes toutes les autres copies en circulation[2]. De même, en l'absence de l'original de l'auteur, les duplicatas dont la copie originale existe toujours, perdent toute leur valeur.

Admettons que la généalogie d'un manuscrit suive le schéma ci-dessous, deux scénarios se présentent alors à nous :

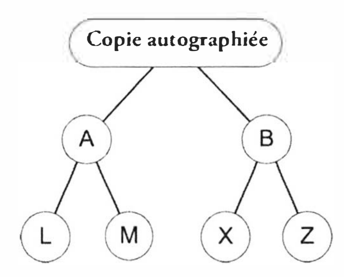


Figure 6.1 : Généalogie d'un texte autographié par son auteur

– Supposons que l'auteur original n'ait produit qu'une seule édition de son livre, sans édition ultérieure ni corrections apportées à la première. Trois manuscrits de cet ouvrage sont ensuite découverts : (1) l'original autographié (une copie entière écrite de la main de l'auteur) ; (2) un manuscrit unique écrit à partir de l'original de l'auteur (*A*) ; et (3) un autre manuscrit très tardif (*L*). Dans ce cas de figure, il est évident que les deuxième et troisième manuscrits n'ont aucune valeur et ne peuvent être pris en compte lors de l'édition de l'œuvre, car aucun d'entre eux ne possède le même statut que la copie originale manuscrite par l'auteur lui-même ;
– Prenons un autre exemple : supposons qu'il n'existe qu'une seule édition de l'ouvrage, mais faute de retrouver la copie autographiée de l'auteur, l'éditeur doit s'appuyer sur trois autres manuscrits. Deux manuscrits écrits par les étudiants de l'auteur original, que nous désignons par *A* et *B*. Le troisième manuscrit *X* est copié à partir de *B*. Donc, *X* n'a aucune valeur. Le seul recours possible pour l'éditeur est de travailler depuis les manuscrits *A* et *B* et de n'en écarter aucun, car ils ont tous les deux exactement la même valeur.

1. *Ibid.*, p.20
2. R. Blachère et J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*. Trad. arabe par al-Miqdād, p.47.

C'est ainsi que se présentent les fondements de la critique textuelle et de l'édition tels qu'ils ont été établis par les orientalistes au 20e siècle. Étonnamment ,ce sont précisément ces mêmes règles que Zayd avait suivies il y a quatorze siècles. La décennie pendant laquelle le Prophète a vécu à Médine a connu une activité scribale intense : de nombreux Compagnons possédaient des versets qu'ils avaient copiés à partir de parchemins appartenant à des amis et des voisins. En se limitant uniquement aux versets transcrits sous la supervision du Prophète, Zayd s'assurait que l'*ensemble* des documents qu'il avait sous son examen revêtaient le *même statut*, garantissant ainsi un niveau de précision optimal. Qui plus est, ayant mémorisé le Coran et écrit une grande partie de celui-ci de la bouche même du Prophète, sa mémoire et ses écrits ne pouvaient être confrontés qu'à des documents de même statut, et non à des copies de seconde ou troisième main[1]. C'est la raison pour laquelle Abū Bakr, 'Umar et Zayd insistaient sur la nécessité de prendre en compte des documents de première main uniquement, validés par deux témoins, avant de leur conférer un *statut égal*.

De là, propulsé par le dévouement de ses initiateurs, le projet s'est vite transformé en un véritable effort communautaire :

- Le calife Abū Bakr a lancé une invitation générale (ou plutôt promulgué un décret) à toute personne éligible pour participer à cet effort ;
- Le projet est réalisé au sein même de la mosquée du Prophète, qui servait de lieu de rassemblement central de la communauté ;
- Conformément aux instructions du calife, 'Umar se tenait aux portes de la mosquée et annonçait que toute personne possédant des versets écrits dictés par le Prophète lui-même devait les apporter. Bilāl assurait la rediffusion de cette annonce à travers les rues de Médine.

1.5. Zayd ibn Thābit et l'utilisation des sources orales

On apprend que même si l'accent était mis sur l'écrit, une fois la source primaire trouvée – qu'il s'agisse de parchemin, de planches de bois, de feuilles de palmier (العسب), *etc.* – les écrits étaient vérifiés non seulement les uns par rapport aux autres, mais aussi confrontés à la mémoire des Compagnons qui avaient appris les versets par cœur directement du Prophète. On préservait ainsi l'égalité de statut entre les versets écrits et mémorisés, en exigeant pour les deux formes les mêmes règles strictes de validation. En somme,

1. Il est inacceptable d'un point de vue académique de comparer des manuscrits de statuts différents dans l'établissement d'un texte.

Zayd a fait appel à la mémoire des individus : « J'ai de ce fait rassemblé le Coran à partir de parchemins et d'os plats divers, mais aussi à partir des poitrines des hommes (صدور الرجال) [c'est-à-dire leur mémoire] ». A cet égard, Az-Zarakhshī commente :

> Cette déclaration a conduit certains à penser que personne n'avait mémorisé le Coran dans son intégralité du vivant du Prophète, remettant ainsi en question les affirmations selon lesquelles Zayd et Ubayy ibn Ka'b l'avaient mémorisé. Cette interprétation est erronée. En réalité, ce que Zayd insinue, c'est qu'il a recueilli des versets à partir de sources éparses et les a ensuite recoupés avec la mémoire des *huffāz*. De cette manière, il faisait participer tout le monde au processus de collecte et aucun de ceux qui en possédaient une partie n'a été laissé de côté. Personne donc n'avait de raison de manifester des inquiétudes au sujet des versets recueillis, de même que personne ne pouvait se plaindre que le texte n'avait été recueilli qu'auprès d'un petit groupe de privilégiés.[1]

Ibn Ḥajar lui aussi attire l'attention sur la déclaration de Zayd, où il dit : « J'ai trouvé les deux derniers versets de la sourate *at-Tawba* auprès d'Abū Khuzayma al-Anṣārī ». Cette déclaration démontre que ni les écrits ni la mémorisation de Zayd n'étaient jugés comme suffisants en soi[2]. Il fallait que tout soit vérifié. Ibn Ḥajar ajoute encore un commentaire à ce sujet :

> Abū Bakr avait ordonné que soit écrit uniquement ce qui était disponible [sur parchemin]. C'est pour cette raison que Zayd s'était abstenu d'inclure le dernier verset de la sourate *at-Tawba* en attendant de le trouver sous forme écrite, même si lui et les autres Compagnons s'en souvenaient parfaitement de mémoire.[3]
>
> فلم يأمر أبو بكر إلا بكتابة ما كان موجودا، ولذلك توقف عن كتابة الآية من آخر
> سورة براءة حتى وجدها مكتوبة مع أنه كان يستحضرها هو ومن معه.

1.6. Authentification du Coran : le cas des deux derniers versets de la sourate *at-Tawba*

Le *tawātur* (تواتر) est un terme courant dans le lexique islamique. On dit par exemple que le Coran a été transmis par *tawātur*, ou qu'un texte s'est imposé par *tawātur*. Ce terme fait référence à la collecte d'informations à partir de plusieurs canaux puis à leur comparaison, de sorte que si l'écrasante majorité s'accorde sur une lecture, le niveau d'assurance y relatif s'en voit accru et la lecture elle-même authentifiée. Bien qu'il n'existe pas de consensus parmi les savants quant au nombre de canaux ou d'individus nécessaires pour atteindre le *tawātur*, le but est d'en obtenir une certitude absolue.

1. Az-Zarakhshī, *Burhān*, i:238-239
2. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:13
3. *Ibid.*, ix:13

Les conditions préalables à cela peuvent varier selon l'époque, le lieu et les circonstances. De manière générale, les érudits exigent au moins une demi-douzaine de canaux mais privilégient un nombre encore plus élevé, car plus leur nombre est grand, moins la falsification est facilement réalisable.

Revenons maintenant à la sourate *at-Tawba*, où les deux versets conclusifs ont été vérifiés et intégrés aux *suhuf* sur la seule base du parchemin d'Abū Khuzayma (et des témoins nécessaires à leur validation), lequel a été appuyé par la mémoire de Zayd et celle d'une poignée d'autres *huffāẓ*. S'agissant d'une matière aussi cruciale que le Coran, comment peut-on accepter un simple parchemin et la mémoire de quelques Compagnons comme suffisants pour établir le *tawātur* ?

Imaginons que dans une petite classe de deux ou trois étudiants, un professeur récite un poème court et marquant et que, immédiatement après le cours, nous interrogions individuellement chaque étudiant sur ce poème. Si tous récitent la même chose, nous avons alors la certitude absolue quant à ce que le professeur a enseigné. Ce même raisonnement peut être étendu à l'écrit ou à toute autre source mêlant écrit et oral ,à condition bien sûr qu'aucune collusion n'ait eu lieu entre les acteurs: c'est un concept que j'ai d'ailleurs moi-même mis en évidence dans des salles de classe de manière empirique. Dans le cas de la sourate *at-Tawba*, l'unanimité des sources disponibles, aussi modestes soient-elles, a permis de dégager une certitude suffisante. Et pour répondre à la crainte de collusion, il existe un argument logique : ces deux versets ne contiennent rien de nouveau sur le plan théologique, ne vantent aucune tribu ou famille en particulier, et ne fournissent aucune information qui ne soit pas disponible ailleurs dans le Coran. En outre, qu'une conspiration ait contribué à forger ces versets semble chose impensable car aucun avantage concevable n'aurait pu découler d'une telle besogne[1]. Dans ces circonstances et compte tenu qu'Allāh se porte personnellement garant de l'honnêteté des Compagnons dans Son Livre, nous pouvons conclure qu'il y avait effectivement suffisamment de *tawātur* pour valider ces versets.

1. Voir chapitre 18.6 concernant un exemple de passage forgé dans la Bible dont la portée théologique est capitale.

1.7. Versement des *ṣuḥuf* aux « archives d'État »

Une fois achevé, le Coran compilé a été placé aux « archives d'État » sous la tutelle d'Abū Bakr[1], dont la contribution à cet effort a été cruciale. Il a rassemblé tous les fragments coraniques de première main alors disséminés à Médine, et a organisé leur transcription en un volume principal. Cette compilation prend le nom de *ṣuḥuf*. Il s'agit d'un mot pluriel (صحف: littéralement, feuillets de parchemin) qui porte une connotation différente du terme singulier *muṣḥaf* (مصحف: qui désigne à notre époque une copie écrite du Coran). Une fois les travaux de Zayd achevés, toutes les sourates et les versets contenus dans les *ṣuḥuf* étaient désormais correctement agencés. Ils avaient très probablement été rédigés dans le style calligraphique et orthographique *madani* (رسم الخط المدني) en vigueur alors, ce style faisant référence à la ville de Médine. Il semble toutefois que des feuillets de taille inégale aient été utilisés pour cette compilation, entraînant, semble-t-il, une pile désordonnée de parchemins. Cette pile a donné lieu à l'appellation plurielle *ṣuḥuf*. Peu de temps après, à peine quinze ans plus tard, lorsque le calife 'Uthmān a voulu diffuser des copies du Coran aux confins des provinces musulmanes toujours en expansion, il a utilisé la manne financière générée par les conquêtes militaires pour acquérir des parchemins de qualité et ainsi manufacturer des livres de taille égale. C'est à ce moment-là qu'est né le terme *muṣḥaf*.

2. Le rôle de 'Umar dans la diffusion du Coran

Sur son lit de mort, Abū Bakr a désigné 'Umar comme son successeur à la tête de l'État et lui a confié la tutelle des *ṣuḥuf*[2]. Le califat de 'Umar, rappelons-le, a été marqué par des victoires militaires décisives et par la diffusion rapide du Coran au-delà des frontières de la péninsule arabique. Pour encourager l'enseignement le Coran, le calife a dépêché au moins dix Compagnons à Bassora[3] en plus d'Ibn Mas'ūd qu'il a envoyé à Kūfa[4]. Lorsqu'un jour un homme a informé 'Umar qu'il y avait à Kūfa une personne qui dictait le Saint Coran uniquement de mémoire, 'Umar est entré dans une colère furieuse. Mais il a aussitôt retrouvé ses esprits lorsqu'il a

1. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Faḍā'il al-Qur'an:3c ; Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.281 ; at-Tirmidhī, *Sunan*, ḥadīth n°3102
2. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.281
3. Voir ad-Dārimī, *Sunan*, i:135, édité par Dahmān.
4. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, vi:3

appris que le coupable n'était nul autre que le très compétent Ibn Mas'ūd.

Une myriade d'informations existe également au sujet de la diffusion du Coran en Syrie. Un jour, Yazīd ibn Abī Sufyān, gouverneur de Syrie, fait part à 'Umar de la nécessité d'éduquer les masses musulmanes au Coran et aux questions islamiques. Il demande à 'Umar de lui envoyer des instructeurs pour cette tâche. 'Umar choisit alors trois Compagnons – Mu'ādh, 'Ubāda et Abū ad-Dardā – et leur ordonne de se rendre d'abord à Ḥomṣ, puis, une fois leur objectif atteint, de se séparer et de poursuivre vers Damas et la Palestine. L'un d'entre eux devait rester à Ḥomṣ.

Ainsi, après la réussite de leur mission à Ḥomṣ, Abū ad-Dardā a continué son périple vers Damas, tandis que Mu'ādh s'est dirigé vers la Palestine, laissant derrière eux 'Ubāda. Malheureusement, Mu'ādh meurt peu de temps après, mais Abū ad-Dardā vivra longtemps à Damas où il établira un cercle d'enseignement très réputé, accueillant plus de 1 600 étudiants[1]. Pour gérer cet important groupe d'élèves, il les organisait en groupes de dix et assignait un instructeur dédié à chaque groupe .Il supervisait ensuite personnellement leur progression en effectuant des tournées régulières. Seuls les lauréats de ce tronc commun de base passaient ensuite dans la classe d'Abū ad-Dardā. Les étudiants les plus avancés jouissaient d'un double privilège : recevoir leur instruction directement de la part d'Abū ad-Dardā et aussi intervenir en tant qu'enseignants pour les niveaux intermédiaires[2].

La même méthode a été appliquée ailleurs. Abū Rajā' al-'Aṭāradī affirme qu'Abū Mūsā al-Ash'arī, qui enseignait le Coran à plus de 300 étudiants[3] à la Mosquée de Bassora[4], organisait lui aussi ses étudiants en groupes.

À Médine, la capitale, 'Umar charge Yazīd ibn 'Abdullāh ibn Qussayṭ d'enseigner le Coran aux Bédouins des environs[5]. Abū Sufyān est nommé inspecteur et se voit chargé de se rendre dans les tribus et vérifier leurs progrès dans l'apprentissage[6]. 'Umar nomme également trois Compagnons pour instruire les enfants de Médine, chacun d'eux recevant un salaire mensuel de quinze dirhams[7]. Il préconise par ailleurs que tout le monde (y com-

1. Adh-Dhahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, ii:344-46
2. *Ibid.*, ii:346
3. Al-Faryābī, *Faḍā'il al-Qur'ān*, p.129
4. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, i:110 ; Ibn Ḍurays, *Faḍā'il*, p.36 ; al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, ii:220
5. Ibn al-Kalbī, *Jamhrat an-Nasab*, p.143 ; Ibn Ḥazm, *Jamhrat al-Ansāb*, p.182
6. Ibn Ḥajar, *al-Iṣāba*, i:83, n°332
7. Al-Bayhaqī, *Sunan al-Kubrā*, vi:124

pris les adultes) bénéficie d'un enseignement progressif facilité, par séries successives de cinq versets[1].

La vie de 'Umar a pris fin de manière tragique lorsqu'il a été poignardé par un individu du nom d'Abū Lū'lū'a (un esclave chrétien originaire de Perse)[2] vers la fin de l'an 23 de l'Hégire. Il a refusé de nommer un calife pour lui succéder préférant à cela de laisser la décision au peuple. Il a confié entretemps les *ṣuḥuf* à sa fille Ḥafṣa, la veuve du Prophète.

3. Conclusion

Abū Bakr consacra une bonne partie de son mandat de calife au service du Coran. Il s'acquitta de cette mission de manière admirable. Son engagement a grandement contribué à consolider la méthodologie d'authentification du texte coranique fondée sur le principe des deux témoins[3]. Le résultat, matérialisé dans ces *ṣuḥuf* écrits sur des parchemins rudimentaires de taille variable, constituait un premier effort sincère et indispensable à la préservation de la Parole d'Allāh. Les victoires décisives qui suivirent au-delà des frontières désertiques de l'Arabie contribuèrent à amener le sujet islamique jusqu'aux bancs de la Palestine et de la Syrie. C'est ainsi qu'on vit fleurir des écoles dédiées à la mémorisation du Coran sous le mandat de 'Umar dans la péninsule arabique et dans la région du croissant fertile. Les développements troublants qui eurent lieu ensuite pendant le califat de 'Uthmān vinrent assombrir les horizons, mais ce fut sans compter sur l'entreprise de Zayd ibn Thābit qui, comme nous le verrons, resta fidèle à sa mission bien après la disparition d'Abū Bakr.

1. Ibn Kathīr, *Faḍā'il*, vii:495
2. W. Muir, *Annals of the Early Caliphate*, p.278
3. Coran 2:282

7
Le *muṣḥaf* de 'Uthmān

∴

Élu troisième calife par serment d'allégeance populaire (بيعة), 'Uthmān s'est lancé dans un *jihād* qui a conduit les musulmans jusqu'aux étendues d'Azerbaïdjan et d'Arménie au nord. Les combattants, issus de tribus et de provinces diverses, parlaient des dialectes distincts. Une différence qui avait amené le Prophète avant cela à leur apprendre à réciter le Coran dans leurs propres dialectes, car il n'était pas question pour lui de leur demander d'abandonner subitement leurs parlers maternels. Cependant, les divergences de prononciation résultant de ce choix ont rapidement commencé à engendrer des entorses et des clivages au sein de la communauté.

1. Différends liés à la récitation : la réponse de 'Uthmān

Ḥudhayfa ibn al-Yamān se rendit auprès de 'Uthmān après avoir observé que ses troupes iraquiennes et syriennes, massées aux frontières azerbaïdjanaise et arménienne, récitaient le Coran avec des variations de prononciation régionales, ce qui suscitaient quelques frictions entre les combattants. Il dit : « Ô calife, je t'enjoins de réunir cette *umma* [communauté] avant qu'elle ne diverge sur son Livre comme [ce fut le cas] avec les chrétiens et les juifs. »[1]

De tels divergences n'avaient rien de nouveau car 'Umar avait déjà anticipé ce risque pendant son califat. Après avoir envoyé Ibn Mas'ūd en Irak et ayant appris qu'il enseignait dans le dialecte de Hudhayl[2] – Ibn Mas'ūd

1. Al-Bukhārī, *Saḥīḥ*, ḥadīth n°4987 ; Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.282. Il existe de nombreuses autres relations relatives à cette problématique.
2. Une des principales tribus de la péninsule arabique à l'époque.

avait dû l'apprendre préalablement – 'Umar le réprimanda en ces termes :

> Le Coran a été révélé dans le dialecte de Quraysh (قريش), alors enseigne-le dans le dialecte de Quraysh et non celui de Hudhayl.[1]

وقد أخرج أبو داود من طريق كعب الأنصاري، أنّ عمر كتب إلى ابن مسعود إنّ القرآن نزل بلسان قريش، فأقرئ الناس بلغة قريش، لا بلغة هذيل.

Les commentaires d'Ibn Ḥajar sont précieux à cet égard :

> Pour le musulman non arabe qui désire lire le Coran, le choix le plus avisé est de le lire selon le dialecte quraychite (قرشي). C'est en effet le meilleur pour lui [car, d'une manière ou d'une autre, tous les dialectes arabes lui seront d'une difficulté égale].[2]

L'avertissement de Ḥudhayfa ibn al-Yamān est parvenu au calife en l'an 25 AH, la même année où 'Uthmān avait décidé de mettre un terme à ces querelles. Il a ainsi rassemblé le peuple et exposé le problème. L'avis qui leur était sollicité concernait la question de la récitation dans des dialectes différents, mais ce qu'il appréhendait c'est que les anciennes rivalités n'émergent entre les tribus et que certaines ne revendiquent la supériorité de leur dialecte à tous les autres[3]. 'Alī ibn Abī Ṭālib nous informe de la position de 'Uthmān en ces termes : « A mon avis, nous devons rassembler le peuple autour d'un seul *muṣḥaf* [dans un seul dialecte] afin d'éviter toute division ou discorde. » Ils répondirent alors : « Ta clairvoyance est évidente ! »[4]

نرى أن نجمع الناس على مصحف واحد فلا تكون فرقة ولا يكون اختلاف. قلنا: فنعم ما رأيت.

Deux relations concurrentes émergent concernant la manière dont 'Uthmān a procédé à cette tâche. La plus célèbre d'entre elles affirme que le calife a fait réaliser des copies du Coran sur la base exclusive des *ṣuḥuf* qui se trouvaient sous la garde de Ḥafṣa, la veuve du Prophète. La seconde relation, moins répandue, suggère qu'il a tout d'abord autorisé la compilation d'un *muṣḥaf* indépendant à partir de sources primaires, avant de le confronter aux *ṣuḥuf*. Quelle que soit la version qui a vraiment eu lieu, il est incontestable que les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa ont joué un rôle essentiel dans l'élaboration du *muṣḥaf* de 'Uthmān.

1. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:9, citant Abū Dāwūd.
2. *Ibid.*, ix:27
3. Voir Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.22. Différentes dates ont été rapportées pour cet incident, allant de 25 à 30 AH. J'ai pour ma part adopté la position d'Ibn Ḥajar. Voir as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:170.
4. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.22. Voir aussi Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, x:402.

2. ʿUthmān élabore un muṣḥaf directement à partir des ṣuḥuf

Selon la première relation évoquée ci-dessus, ʿUthmān s'est rapidement empressé de conclure ses délibérations afin de récupérer les *suḥuf* de Ḥafṣa et de faire immédiatement réaliser des copies en double exemplaire du Coran. Sur ce sujet, Al-Barāʾ dit :

> ʿUthmān fit parvenir un message à Ḥafṣa disant : « Envoie-nous les *suḥuf* afin que nous réalisions à partir d'elles des copies parfaites. Nous te renverrons les ṣuḥuf dès l'opération terminée. » Ḥafṣa obtempéra, ce qui permit à ʿUthmān d'ordonner à Zayd ibn Thābit, ʿAbdullāh ibn az-Zubaïr, Saʿīd ibn al-ʿĀṣ et ʿAbd ar-Raḥmān ibn al-Ḥārith ibn Hishām, de réaliser des copies en double exemplaire. Il dit aux trois Qurayshites d'entre eux : « Si vous rencontrez dans l'écriture du Coran quelque point de divergence que ce soit avec Zayd ibn Thābit, choisissez toujours de l'écrire dans le dialecte de Quraysh, car le Coran a été révélé dans leur langue. » Ils firent ainsi, et lorsqu'ils eurent terminé de réaliser les copies, ʿUthmān rendit les ṣuḥuf à Ḥafṣa [...].[1]

3. ʿUthmān réalise une copie indépendante du muṣḥaf

3.1. Nomination d'un comité de douze personnes chargées de superviser la mission

La seconde relation est un peu plus complexe. Ibn Sīrīn (*m.* 110 AH) rapporte[2] :

> Pour recueillir (جمع) le Coran, ʿUthmān réunit un comité de douze personnes représentant les Quraysh et les Anṣār, parmi lesquelles Ubayy ibn Kaʿb et Zayd ibn Thābit.
>
> عن محمد بن سيرين : أنّ عثمان جمع اثني عشر رجلا من قريش والأنصار
> فيهم : أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، في جمع القرآن.

L'identité des douze membres de ce comité peut être reconstituée à partir de plusieurs sources. Al-Muʿarrij as-Sadūsī affirme : « Le *muṣḥaf* nouvellement préparé fut montré à (1) Saʿīd ibn al-ʿĀṣ ibn Saʿīd ibn al-ʿĀṣ qui fut chargé de sa relecture. »[3] Il ajoute par ailleurs (2) Nāfiʿ ibn Zurayb ibn ʿAmr

1. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:11, ḥadīth n°4987 ; Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.19-20 ; Abū ʿUbayd, *Faḍāʾil*, p.282.
2. Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, iii/2:62. Notez qu'Ibn Sīrīn a utilisé le terme جمع : *recueillir*.
3. Al-Muʿarrij as-Sadūsī, *Kitāb ḥadhfin min nassab Quraysh*, p.35

ibn Nawfal[1]. Les autres membres étaient : (3) Zayd ibn Thābit, (4) Ubayy ibn Ka'b, (5) 'Abdullāh ibn az-Zubayr, (6) 'Abd ar-Raḥmān ibn Hishām, et (7) Kathīr ibn Aflaḥ[2]. Ibn Ḥajar en énumère quelques autres : (8) Anas ibn Mālik, (9) 'Abdullāh ibn 'Abbās et (10) Mālik ibn Abī 'Āmir.[3] Pour compléter la liste, les derniers noms nous viennent d'al-Bāqillānī. Il s'agit de (11) 'Abdullāh ibn 'Umar et (12) 'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ[4].

3.2. Réalisation d'une copie anonyme

'Uthmān a confié la totalité de la mission à ces douze personnes. Leur tâche consistait à collecter et compiler tous les parchemins coraniques écrits en présence du Prophète[5]. Le grand historien Ibn 'Asākir (*m.* 571 AH) rapporte dans ses *Chroniques de Damas*[6] :

> Dans un sermon préparé pour l'occasion, 'Uthmān s'adressa aux fidèles et dit : « Les gens ont divergé dans leurs récitations, par conséquent, j'ai décidé d'ordonner à quiconque détient des versets dictés par le Prophète lui-même de me les apporter ». Les fidèles apportèrent alors leurs versets, transcrits sur du parchemin, des os plats et des feuilles végétales. 'Uthmān interrogea individuellement chacun d'eux : « Avez-vous appris ces versets [c'est-à-dire reçu leur dictée] directement du Prophète lui-même ? » Leurs réponses furent ensuite enregistrées sous serment[7] et tout le matériel collecté était ensuite estampillé séparément avant d'être remis à Zayd ibn Thābit.

Mālik ibn Abī 'Āmir relate l'événement suivant[8] :

> J'étais parmi ceux à qui le *muṣḥaf* était dicté [à partir des sources écrites]. Quand des controverses surgissaient à propos d'un verset particulier, on s'interrogeait : « Où est l'auteur [de ce parchemin] ? Comment, précisément, le Prophète lui avait-t-il enseigné ce verset ? ». Puis on reprenait l'écriture en laissant la partie en question vide en attendant d'amener l'homme concerné et obtenir de lui une clarification sur son écriture.

C'est ainsi qu'une copie indépendante a progressivement vu le jour. Les douze mettaient de côté toutes les incertitudes relatives aux conventions

1. *Ibid.*, p.42
2. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.20, 25-26
3. Ibn Ḥajar, *Fath al-bārī*, ix:19
4. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār (abrégé)*, p.358
5. Une étude détaillée d'un *muṣḥaf* personnel (voir chapitre 11.2) révèle que ces douze personnes s'étaient réparties en plusieurs groupes, chacun chargé de sa propre dictée et travaillant de manière indépendante.
6. A. Jeffery (éd.), *Muqaddimatān*, p.22. Le marquage des documents (par exemple du nom du scribe) peut également être déduit de la déclaration de Mālik dans la citation suivante.
7. Ibn Manẓūr, *Mukhtaṣar* Tārīkh *Dimashq*, xvi:171-72 ; voir aussi Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.23-24.
8. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp. 21-22.

orthographiques car c'était 'Uthmān lui-même qui devait s'en charger[1]. Abū 'Ubayd relate quelques situations de ce genre. Une incertitude est apparue par exemple dans l'orthographe du mot *at-tābūt*, les copistes ne savaient pas s'il fallait utiliser un *tā'* final ouvert (التابوت) ou fermé (التابوة). Un autre exemple concerne un épisode vécu par Hāni' al-Barbarī, un homme au service de 'Uthmān, qui rapporte[2] :

> Je me trouvais aux côtés de 'Uthmān lorsque le comité comparait les *muṣḥaf*-s. Il m'envoya auprès d'Ubayy ibn Ka'b pour lui remettre un os d'omoplate de mouton contenant [trois mots différents dans chacun des versets suivants : 2:259, 30:30, et 86:17]. Ubayy prit alors ses ustensiles d'écriture et [corrigea l'orthographe de ces mots].
>
> عن هانئ البربري مولى عثمان، قال : كنت عند عثمان، وهم يعرضون المصاحف، فأرسلني بكتف شاة إلى أُبَيّ بن كعب فيها : «لم يتسن»[3]، وفيها «لا تبديل للخلق»[4]، وفيها «فأمهل الكافرين»[5] قال : فدعا بالدواة فمحا إحدى اللامين، وكتب «لخلق الله»، ومحا فأمهل، وكتب «فمهل»، وكتب «لم يتسنه»، ألحق فيها الهاء.

3.3. 'Uthmān récupère les parchemins coraniques de 'Āïcha pour comparaison

'Umar ibn Shabba rapporte d'après Sawwār ibn Shabīb[6] :

> Lors d'une visite en petit comité chez Ibn az-Zubayr, j'ai demandé à ce dernier de m'expliquer les raisons pour lesquelles 'Uthmān avait détruit toutes les anciennes copies du Coran [...] Il me répondit ceci :
>
> > Pendant le califat de 'Umar, un homme excessivement loquace s'approcha du calife et lui signala que les gens divergeaient dans leur prononciation du Coran. En réponse, 'Umar résolut de collecter toutes les copies du Coran et d'uniformiser sa prononciation, mais il subit ce coup de poignard fatal qui l'empêcha de mener l'affaire à son terme. Pendant le califat de 'Uthmān, le même homme vint rappeler à ce dernier la question, 'Uthmān commanda alors son *muṣḥaf* [indépendant]. Puis il m'envoya chez [la veuve du Prophète] 'Āïcha pour récupérer les parchemins sur lesquels le Prophète avait dicté le Coran dans son intégralité. Le *muṣḥaf* ainsi préparé de manière indépendante fut ensuite vérifié contre ces parchemins et toutes les erreurs furent corrigées. Par la suite, 'Uthmān ordonna la destruction de toutes les autres copies.

Ce récit comporte quelques détails utiles concernant l'acquisition de parchemins détenus par 'Āïcha, même si cette chaîne narrative se révèle très

1. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.19, 25
2. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, pp.286-87
3. Coran 2:259
4. Coran 30:30
5. Coran 86:17
6. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, pp.990-91 ; Aussi as-Suyūṭī, *al-Itqān*, ii:272, citant Ibn Ushta, *al-Maṣāḥif*.

faible selon les normes traditionnalistes[1]. La relation ci-après renforce toutefois la précédente. Ibn Shabba raconte sur l'autorité de Hārūn ibn 'Umar que celui-ci lui a dit[2] :

> Lorsque 'Uthmān entreprit de réaliser une copie officielle, il sollicita 'Āicha afin qu'elle lui envoie les parchemins qui avaient été dictés par le Prophète et qu'elle conservait dans sa maison. Il ordonna ensuite à Zayd ibn Thābit de procéder aux corrections nécessaires, car il ne pouvait pas s'en occuper lui-même, tout son temps étant désormais consacré aux affaires de l'État et de la justice.

Dans le même contexte, Ibn Ushta (*m.* 360 AH/971 EC) rapporte dans *al-Maṣāḥif* que 'Uthmān, décidé à réaliser une copie autonome à partir de sources primaires, a envoyé chercher les parchemins détenus par 'Ā'icha. Ce récit nous informe que quelques différences ont été trouvées et que la copie de 'Uthmān a été corrigée en conséquence[3]. En combinant tous ces récits, nous pouvons conclure ce qui suit : 'Uthmān établit une copie indépendante en se basant exclusivement sur des sources primaires, lesquelles comprenaient les parchemins détenus par les Compagnons ainsi que d'autres parchemins en possession de 'Āïcha[4].

1. L'un des narrateurs est de très faible réputation (متروك : *matrūk*). Voir Chapitre 13 pour plus de détails sur le classement des narrateurs.
2. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, p.997
3. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, ii:272
4. Cela peut également être déduit des *hadīth*-s suivants trouvés dans *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* :

(1) Zayd ibn Thābit rapporte que lors de la compilation du Coran sous le mandat d'Abū Bakr, il ne put retrouver deux versets de la fin de sourate *at-Tawba*. Il finit par les trouver chez Abū Khuzayma al-Anṣārī alors que personne d'autre n'en possédait une copie de première main. Les *ṣuḥuf* achevés furent conservés sous la tutelle d'Abū Bakr jusqu'à son décès (...)[al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth n°4986].

قال زيد بن ثابت: فتتبعت القرآن، أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره، (لقد جاءكم رسول من أنفسكم ...) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياتَه، ثم عند حفصة بنت عمر.

(2) Khārija ibn Zayd ibn Thābit a transmis ce qui suit de son père, Zayd ibn Thābit : « Alors que nous copiions le *muṣḥaf*, il me manqua un verset [le n° 23 de sourate *al-Aḥzāb*] que j'entendais souvent réciter par le Prophète. Nous nous mîmes à le chercher et le trouvâmes chez Khuzayma ibn Thābit al-Anṣārī, à la suite de quoi nous l'insérâmes dans la sourate appropriée du *muṣḥaf*. » [al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, ḥadīth n°4988].

... خارجة بن زيد بن ثابت سمع زيد بن ثابت، قال: فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف، قد كنت أسمع رسول الله ﷺ يقرأ بها فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري، (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) فألحقناها في سورتها في المصحف.

Ces deux *hadīth*-s ont semé la confusion chez certains chercheurs, principalement en raison de la presque homonymie des deux noms. En réalité, ce sont deux personnages différents : Khuzayma et Abū Khuzayma. Maintenant, si nous lisons attentivement les *hadīth*-s, nous voyons que Zayd a utilisé le terme *ṣuḥuf* en référence à la collecte réalisée sous le mandat d'Abū Bakr, et le terme *muṣḥaf* ou *maṣāḥif* (pl. de *muṣḥaf*) en référence à la mission qui lui a été confiée sous la supervision de 'Uthmān. Nous pouvons donc conclure sans prendre de risque qu'il s'agit de deux exercices différents de compilation. (Dans le *Ṣaḥīḥ*, le n°4986 tombe dans la section concernant la collecte du Coran à l'époque d'Abū Bakr, et le ḥadīth n°4988 durant celle de 'Uthmān). Si nous considérons que la seconde compilation est le travail de Zayd sur la base d'une copie indépendante du *muṣḥaf*, alors tout devient plus limpide. D'autre part, si nous supposons que Zayd réalisait simplement une copie pour 'Uthmān à partir des *ṣuḥuf* d'Abū Bakr, et non une copie autonome, alors nous devons affronter

3.4. ʿUthmān récupère les *ṣuḥuf* de Ḥafṣa pour vérification

Ibn Shabba rapporte[1] que Zayd ibn Thābit a dit :

> Pendant que je révisais le *muṣḥaf* [de ʿUthmān], j'ai découvert qu'il manquait le verset ﴿ [...] من المؤمنين رجال ﴾. Je me suis alors mis à chercher parmi les *muhājirīn* et les *Anṣār* [quelqu'un qui l'avait écrit en présence du Prophète]. J'ai fini par le trouver chez Khuzayma ibn Thābit al-Anṣārī et je l'ai immédiatement écrit [...]. Après une seconde révision, plus aucun verset [ne manquait]. ʿUthmān envoya alors chez Ḥafṣa et demanda à emprunter les *ṣuḥuf* qui lui avait été confiés. Elle ne les lui donna qu'après qu'il eut fait le serment de les rendre. En comparant les deux, je n'ai trouvé aucune anomalie. Je les rendis donc à ʿUthmān et celui-ci, comblé, ordonna aux gens de faire des doubles du *muṣḥaf*.

> قال ابن شبة : حدثنا حفص بن عمر الدوري، قال : حدثنا إسماعيل بن جعفر أبو إبراهيم، عن عمارة بن غزية، عن ابن شهاب، عن خارجة بن زيد، عن زيد بن ثابت ﷺ ، قال : عرضت المصحف فلم أجد فيه هذه الآية : ﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾ ﴾ قال : فاستعرضت المهاجرين أسألهم عنها، فلم أجدها مع أحد منهم حتى وجدتها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري فكتبتها... ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئا. فأرسل عثمان إلى حفصة رضي الله عنها يسألها أن تعطيه الصحيفة، وجعل لها عهد الله ليردها إليها، فأعطته إياه، فعرضت الصحف عليها، فلم تخالفها في شيء فرددتها إليه، وطابت نفسه، فأمر الناس أن يكتبوا المصاحف.

Cette fois, la copie indépendante a été revérifiée par rapport aux *ṣuḥuf* officiels détenus par Ḥafṣa. Il est légitime ici de s'interroger sur la raison qui avait poussé le calife ʿUthmān à prendre la peine de compiler une copie autonome alors que le produit final serait de toute façon comparé aux *ṣuḥuf*. La réponse est qu'il s'agit probablement d'une raison d'ordre symbolique. Car il ne faut pas l'oublier, une décennie plus tôt, des milliers de Compagnons, morts aux guerres d'apostasie à Yamāmah et ailleurs, n'avaient pas pu participer à la compilation des *ṣuḥuf*. Désormais, il peut donner l'occasion aux Compagnons survivants, en puisant dans un plus grand réservoir de documents écrits, de prendre part à cette entreprise capitale qui n'est rien d'autre que la réalisation de la copie indépendante du Coran, le *codex* de ʿUthmān.

Dans le récit ci-dessus, Zayd n'a relevé aucune incohérence entre les *ṣuḥuf* et le *muṣḥaf* indépendant. De ce constat, nous pouvons tirer deux grandes conclusions. Premièrement, le texte coranique était parfaitement stable dès les premiers jours et non pas (comme certains le prétendent) fluide et volatile

la question embarrassante de savoir pourquoi Zayd était incapable de localiser le verset 23 de la sourate *al-Aḥzāb* – dans la mesure où il était censé avoir l'ensemble des versets à disposition. Il est également intéressant de noter que Zayd utilise le pronom de la première personne du singulier dans la première relation et le pluriel *nous* dans la seconde, comme pour indiquer d'un travail collectif. Tout ceci renforce fortement l'idée que la deuxième compilation constituait en effet un effort indépendant.

1. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, pp.1001-2

jusqu'au troisième siècle. Deuxièmement, les méthodologies de compilation sous les deux califats étaient rigoureuses et précises.

4. La validation et la diffusion du muṣḥaf de ʿUthmān

4.1. Lecture de la copie finale aux Compagnons

La copie définitive du Coran, élaborée avec soin et comparée aux *ṣuḥuf*, est « lue aux Compagnons en présence de ʿUthmān (ثم قرئت على الصحابة بين يدي عثمان) »[1]. Une fois cette récitation solennelle achevée, ʿUthmān a procédé à la distribution de copies en double exemplaires dans les nombreuses provinces de l'État musulman. Son injonction générale aux gens d'« écrire des *muṣḥaf*-s » laisse clairement entendre qu'il encourageait les Compagnons à produire leurs propres copies individuelle du Coran pour un usage personnel.

4.2. Le nombre de copies certifiées

Combien d'exemplaires du Coran ʿUthmān a-t-il distribués ? Quatre, d'après certains récits : à Kūfa, Bassora, la Syrie, et le dernier est resté à Médine. Un autre récit ajoute La Mecque, le Yémen et Baḥreïn. Ad-Dānī privilégie le premier récit[2]. Cependant, le professeur Shawqī Ḍaif estime qu'il y en avait huit, car ʿUthmān en a conservé une pour lui-même[3]. A l'appui de cette thèse, nous savons que Khālid ibn Iyās a réalisé une comparaison entre le *muṣḥaf* conservé par ʿUthmān et celui préparé pour Médine[4]. Al-Yaʿqūbī, un historien chiite, affirme que ʿUthmān a envoyé des *muṣḥaf*-s à Kūfa, Bassora, Médine, La Mecque, l'Égypte, la Syrie, Baḥreïn, le Yémen et al-Jazīrah, soit un total de neuf exemplaires[5]. De ces neufs destinations, cinq sont toutefois constamment citées par les savants : Médine, La Mecque, Kūfa, Bassora et la Syrie. Pour chacune d'elles, nous connaissons l'identité du récitateur à qui la copie a été confiée[6]. L'inclusion d'une sixième copie est plausible car ʿUthmān lisait depuis sa copie personnelle au moment

1. Ibn Kathīr, *Faḍā'il*, vii:450
2. Ad-Dānī, *al-Muqniʿ*, p.19 ; voir aussi Ibn Kathīr (qui privilégie la thèse de sept copies), *Faḍā'il*, vii:445.
3. S. Ḍaif, *Kitāb as-Sabʿa d'Ibn Mujāhid*, Introduction, p.7
4. Voir chapitre 11.1.
5. Al-Yaʿqūbī, *Tārīkh*, ii:170
6. A. Al-Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of their Historical and Linguistic Origins*, The International Institute of Islamic Thought (IIIT), Londres & Washington, 2006, p.20

de son assassinat[1], c'est donc ce nombre qui semble le plus logique. Il existe également des preuves qui démontrent que pendant la préparation des copies, certaines personnes en ont tiré d'autres pour leur usage personnel. Une étude sur l'une de ces copies non officielles est présentée au chapitre 11.2.

4.3. 'Uthmān fait brûler tous les autres manuscrits

Quand la mission s'est achevée, il n'était plus nécessaire de conserver les nombreux fragments du Coran en circulation. Par conséquent, tous ont été brûlés. Muṣ'ab ibn Sa'd affirme que les fidèles n'ont rien trouvé à redire à la décision de 'Uthmān, à tout le moins, personne n'a émis d'objection[2]. D'autres récits confirment cette adhésion unanime de la part des fidèles, notamment 'Alī ibn Abī Ṭālib qui dit[3] :

> Par Allāh, il n'a fait ce qu'il a fait avec ces fragments qu'au vu et au su de tous [c'est-à-dire avec notre consentement].
>
> قال علي بن أبي طالب : فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملإ منا جميعا.

4.4. 'Uthmān envoie les *muṣḥaf*-s accompagnés de récitateurs

Toutes les copies que 'Uthmān a envoyées ont été accompagnées d'un *qāri'* (قارئ : récitateur). Parmi eux, il y avait Zayd ibn Thābit qui est resté à Médine, 'Abdullāh ibn aṣ-Ṣā'ib, envoyé à La Mecque, al-Mughīra ibn Shihāb en Syrie, 'Āmir ibn 'Abd Qays à Bassora et Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī à Kūfa. A propos de cette distribution, 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī dit[4] [5] :

> Chacun de ces érudits récitait le Coran aux habitants de la ville attribuée de la manière qu'il avait apprise de canaux multiples et authentifiés remontant jusqu'au Prophète ; ces canaux devaient être en parfait accord les uns avec les autres et correspondre au squelette consonantique du *muṣḥaf*. Quand un mode de récitation parvenait par un seul canal (ou contenait des versets qui avaient été abrogés du vivant du Prophète), il était automatiquement écarté. Nous voyons donc que le fait d'envoyer les *muṣḥaf*-s avec leurs récitateurs avait pour but de limiter les possibilités aux seules lectures compatibles avec l'écriture consonantique et bénéficiant d'un soutien authentifié et multiple... Envoyer un érudit avec chaque *muṣḥaf* signifiait que pour qu'une récitation soit correcte, elle devait résulter d'un apprentissage par contact direct avec des maîtres dont

1. *At-Tamhīd wa al-Bayān*, pp.138-39
2. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.284 ; ad-Dānī, *al-Muqni'*, p.18
3. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.22 ; voir aussi pp.12, 23.
4. 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Qirā'āt fī naẓar al-mustashriqīn wa al-mulḥidīn*, *Majallat al-Azhar*, vol.43/2, 1391 (1971), p.175
5. Traduction libre visant uniquement à transmettre l'essentiel du récit.

les chaînes de transmission remontaient jusqu'au Prophète, et ne pouvait pas simplement découler des conventions en matière de charpente consonantique ou d'orthographe.

قال عبد الفتاح القاضي : فكان كل واحد من هؤلاء العلماء يُقرئ أهل مصره بما تعلمه من القراءات الثابتة عن رسول الله ﷺ بطريق التواتر التي يحتملها رسم المصحف دون الثابتة بطريق الآحاد والمنسوخة، وإن كان يحتملها رسم المصحف، المقصود من إرسال القارئ مع المصحف تقييد ما يحتمله الرسم من القراءات بالمنقول منه تواتراً ... فإيفاد عالم مع المصحف دليل واضح على أن القراءة إنما تعتمد على التلقي والنقل والرواية،' لا على مجرد الخط والرسم والكتابة.

Les premières copies du *mushaf* de 'Uthmān étaient principalement consonantiques, omettant fréquemment les voyelles et ne comportant pas de signes diacritiques[1]. Cela ressemble à peu près à l'illustration dans la Figure 7.1 tirée d'un *mushaf* rédigé en écriture *hijāzī*. [2]

L'absence de signes diacritiques présentait un risque de lectures erronées à bien des égards[3]. Ainsi, la seconde compilation réalisée par 'Uthmān ambitionnait d'éliminer toutes les sources potentielles de désaccord dans la récitation. Envoyer un *mushaf* seul, ou avec un récitateur non contraint à suivre une certaine lecture, allait à l'encontre de l'unité que 'Uthmān cherchait à instaurer au sein de la communauté. L'unité parfaite des textes coraniques à travers le monde pendant quatorze siècles, quels que soient les pays ou les rites, aussi divergents soient-ils, constitue une preuve irréfutable de la réussite inégalée de l'entreprise de 'Uthmān, celle de rassembler tous les musulmans autour d'un texte unique.

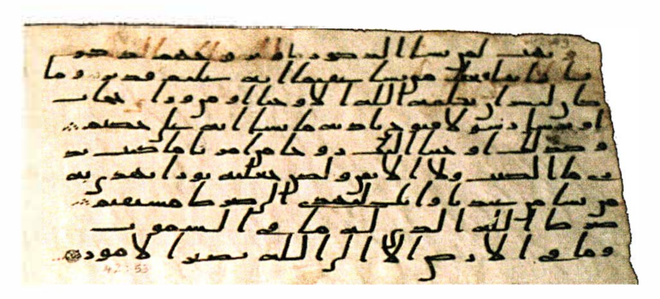


Figure 7.1 : Exemple d'un muṣḥaf *très ancien en écriture hijāzī.* Notez l'absence de signes diacritiques. Avec l'aimable autorisation du Musée des Archives nationales du Yémen.

1. Pour une analyse détaillée concernant les points diacritiques, voir chapitre 3.10.
2. Certains des premiers *codex* de 'Uthmān étaient très probablement écrits en style *hijāzī*. Il existe une poignée de *mushaf*-s attribués à 'Uthmān dans le monde [voir chapitre 19.6.1)]. Bien que les manuscrits eux-mêmes soient muets sur ce point, de telles attributions peuvent impliquer qu'ils ont été effectivement copiés à partir de l'un des *mushaf*-s expédiés par 'Uthmān, soit directement, soit sur la base d'autres copies intermédiaires.
3. Une allégation courante des orientalistes veut que le *mushaf* de 'Uthmān, dépourvu de signes diacritiques, ait causé des divergences dans les lectures du Coran. Voir chapitre 12 pour une analyse approfondie du sujet.

4.5. Les instructions de ‘Uthmān lors de l’envoi des *muṣḥaf*-s

‘Uthmān a donné l’ordre de brûler tous les *muṣḥaf*-s personnels qui différaient du sien, car s’ils venaient à subsister, ils risquaient d’engendrer de nouvelles dissensions. Anas ibn Mālik rapporte à cet égard[1] :

> Il envoya ainsi à chaque province musulmane son propre *muṣḥaf* et leur ordonna de brûler toutes les autres copies qui différaient de la sienne.
>
> قال الزهري أخبرني أنس بن مالك ... وأرسل إلى كلّ جند من أجناد المسلمين بمصحف وأمرهم أن يحرقوا كلّ مصحف يخالف المصحف الذي أرسل به.

Ce que rapporte Anas représente uniquement un scénario possible parmi d’autres. D’autres récits relatent par exemple que ‘Uthmān avait ordonné que toutes les copies antérieures à la sienne soient déchirées, brûlées[2], ou que leur encre soit effacée. Abū Qilāba témoigne que ‘Uthmān a écrit à chaque centre : « J’ai [...] effacé ce qui était en ma possession, effacez maintenant ce qui est en la vôtre. »[3] Un jour, une délégation en provenance de l’Irak se rendit à Médine pour rencontrer le fils de Ubayy. Leur voyage, très pénible, lui dirent-ils, avait pour seul but de voir le *muṣḥaf* de Ubayy. Il leur répondit cependant que ‘Uthmān l’avait emporté. Pensant peut-être qu’il était simplement réticent, ils réitérèrent leur demande, mais sa réponse resta la même[4]. Ibn Ḥajar dit que même si la plupart des relations parlent de *taḥrīq* (تحريق : destruction par le feu), toutes les possibilités doivent être envisagées. Le sort de chaque fragment dépendait de l’individu qui le possédait : l’effacer, le déchirer ou le brûler[5].

Je crois néanmoins qu’une autre possibilité existe. Certaines personnes ont pu faire le choix de comparer leur *muṣḥaf* personnel à celui de ‘Uthmān et, si des différences apparaissaient, de les corriger. La déclaration de ‘Abd al-A‘lā ibn Ḥakam al-Kilābī témoigne de cette quatrième piste[6] :

> En arrivant chez Abū Mūsā al-Ash‘arī, je le trouvai en compagnie de Ḥudhayfa ibn al-Yamān et de ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd à l’étage supérieur [...] Ils étaient réunis autour d’un *muṣḥaf* envoyé par ‘Uthmān muni d’un ordre : « Corrigez vos propres copies conformément à la mienne ». Abū Mūsā leur dit : « Tout ce que vous trouverez en plus dans mon *muṣḥaf* [par rapport à celui de ‘Uthmān], conservez-le, et tout ce qu’y est manquant, écrivez-le. »

1. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.19-20 ; voir aussi al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Bāb Jam‘i al-Qur’an, ḥadīth 4987 ; Ibn Kathīr, *Faḍā’il*, vii:442.
2. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:20
3. *Ibid.*, ix:21
4. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.25
5. Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī*, ix:21
6. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p. 35.

La seconde directive de 'Uthmān était de ne pas effectuer de récitation à partir de l'écriture consonantique des *muṣḥaf*-s. La décision unanime de supprimer de – ou d'amender – toutes les copies antérieures a élevé l'écriture et l'orthographe de 'Uthmān au statut de norme de référence. Dès lors, tout musulman engagé dans l'apprentissage du Coran devait se conformer au texte de 'Uthmān. Si quelqu'un connaissait par exemple un texte antérieur qui n'était pas en accord avec celui de 'Uthmān, il n'était plus autorisé à le réciter ou à l'enseigner sans corriger la divergence par rapport à la norme 'uthmānienne[1]. Dans le cas contraire, quelles étaient ses options ? Pour retrouver le privilège d'enseigner et de réciter le Coran, la solution la plus simple était de rejoindre un cercle officiel de récitateurs et de réapprendre le Livre conformément aux conditions normatives. Le succès sans pareil de 'Uthmān dans ce domaine fournit la preuve formelle que sa démarche était en accord avec les attentes de la communauté.

Une fois ce travail achevé et les *muṣḥaf*-s expédiés, de nombreux érudits musulmans, dont certains éminents Compagnons, se sont lancés dans l'examen mot-à-mot de ces *muṣḥaf*-s. Nous reviendrons en détail sur leurs conclusions au chapitre 11. Il existe également des preuves probantes que le processus de préparation des copies officielles relevait d'un travail d'équipe où certains dictaient et d'autres écrivaient. Nous avons d'ailleurs la chance de disposer de détails sur l'un de ces *muṣḥaf-s* transcrit par un membre du comité des douze[2]. J'aborderai également cet aspect au chapitre 11. En fait, il apparaît que 'Uthmān a personnellement encouragé chaque individu à transcrire sa propre copie privée. Une déclaration d'Ibn Shabba va dans ce sens : « ['Uthmān] ordonna aux gens de réaliser des copies du *muṣḥaf* (فأمر الناس أن يكتبوا المصاحف) »[3].

5. Les contributions d'al-Ḥajjāj au muṣḥaf

Après le calife 'Uthmān, nous allons maintenant nous intéresser à al-Ḥajjāj ibn Yūsuf ath-Thaqafī (*m.* 95 AH), gouverneur de l'Irak sous le califat omeyyade et homme de grand renom. Al-Ḥajjāj a gouverné d'une main de fer et dans un style sans faille, ce qui lui a valu de nombreuses mentions peu flatteuses dans les annales de l'histoire de l'Irak. Ironiquement, il

1. Ce concept sera explicité dans une analyse ultérieure, voir Chapitre 13.
2. Le *muṣḥaf* de Mālik ibn Abī 'Āmir al-Aṣbaḥī (*m.* 74 AH/693 EC), voir chapitre 11.2.
3. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, p.1002

a également joué un rôle au service du Coran, bien que même à cet égard, ses détracteurs ne manquaient pas. Ibn Abī Dāwūd cite 'Awf ibn Abī Jamīla (60-146 AH), par l'intermédiaire de 'Abbād ibn Ṣuhayb (*m.* 212 AH), et allègue qu'al-Ḥajjāj aurait altéré le *muṣḥaf* de 'Uthmān à onze endroits différents[1]. Un examen plus attentif révèle cependant de sérieux problèmes dans cette relation. Premièrement, la chaîne de narration est grossièrement défectueuse, car 'Abbād est un narrateur très mal réputé dont les récits ne sont pas recevables[2]. 'Awf ibn Abī Jamīla, quant à lui, bien que classé parmi les narrateurs dignes de confiance, avait des inclinations chiites et nourrissait de surcroît une aversion envers les Omeyyades[3]. Mu'āwiya, le premier souverain de cette dynastie, a combattu 'Alī sous le prétexte de venger l'assassinat de 'Uthmān. Al-Ḥajjāj, étant l'un des piliers de la puissance omeyyade, aurait donc été une cible naturelle pour 'Awf. Toute relation ayant pour origine le camp adverse doit donc être abordée avec une extrême prudence. Deuxièmement, l'érudition d'Ibn Abī Dāwūd a été remise en question de son vivant, même par son propre père[4]. Troisièmement, si cette histoire avait la moindre crédibilité, les Abbassides, les successeurs et les rivaux acharnés de la dynastie omeyyade, l'auraient sans aucun doute exploitée pour en tirer un avantage politique. Le fait est qu'ils ne l'ont pas fait, et cela est en soi très révélateur.

Quoi qu'il en soit, voici la liste des mots qu'al-Ḥajjāj est accusé d'avoir altérés[5]. En examinant le tableau [ci-dessous], nous découvrons que dans la plupart des cas cités, les différences sont dues à des *qirā'āt* (variantes de lecture) authentifiées[6]. Les cas n°1, 3, 4, 5, 8, 9 et 11 concernent des variantes de lecture valides – c'est-à-dire que la formulation originale et la prétendue altération sont toutes deux acceptables. Dans les autres cas, seule la variante

1. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp. 117-18

2. Parmi les spécialistes du *ḥadīth* (les *muḥaddithīn*), certains classent les narrateurs en douze catégories (pour plus de détails, voir Chapitre 13). 'Abbād est classé comme *matrūk al-ḥadīth*, à savoir le troisième grade le plus bas. Ceux qui ont classé 'Abbād comme tel sont notamment al-Bukhārī [*Kitāb ad-ḍuafā as-ṣagīr*, Dar al-Wa'ī, Alep, 1396/1976, entrée n°228] et an-Nasā'ī [*Kitāb ad-ḍufā wa al-matrūkīn*, Dar al-Wa'ī, Alep, 1396/1976, entrée n°411]. Citant Abū Ḥātim, « Le *ḥadīth* [de 'Abbād] est faible, son *ḥadīth* est désavoué, son *ḥadīth* est délaissé ». Ibn 'Adī a critiqué Ibn Abī Dāwūd (l'auteur du *Kitāb al-maṣāḥif*) pour avoir cité un *ḥadīth* rapporté par 'Abbād tout en sachant qu'il était de faible réputation [M. Wā'iẓ (éd.), *Kitāb al-maṣāḥif d'Ibn Abī Dāwūd*, Dar al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, Beyrouth, 2e édition, 2002, vol.2, p.734].

3. Ibn Ḥajar, *Taqrīb at-tahzīb*, p.433, entrée n°5215. Les changements supposément commis par Al-Ḥajjāj semblent ici particulièrement peu plausibles car cela aurait nui à la cause omeyyade.

4. Le père dont il est question ici est le très renommé spécialiste du *ḥadīth* Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath as-Sajistānī. De nombreux autres savants ont discrédité Ibn Abī Dāwūd [adh-Dhahabī, *Tadhkirat al-huffāẓ*, ii:770-72 ; également as-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, pp.75-76].

5. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.117-18

6. La science de la récitation correcte, voir chapitres 11 et 12.

de lecture indiquée dans la colonne la plus à droite – intitulée « la prétendue altération d'al-Ḥajjāj » – constitue la lecture valide, la variante indiquée dans l'autre colonne n'ayant jamais été mentionnée par aucun érudit[1]. Si l'on ajoute à cela le fait que les *muṣḥaf*-s de 'Uthmān ne comprenaient pas de points[2], lesquels étaient loin d'être généralisés à l'époque d'al-Ḥajjāj, et que plusieurs mots du tableau présentaient des squelettes que l'on peut difficilement distinguer les uns des autres[3], nous pouvons légitimement nous demander, sur quelle base l'allégation d'altération repose-t-elle alors que les points qui distingueraient ces mots entre eux étaient de toute façon absents ? Notons, pour finir, qu'aucune des altérations alléguées ne pèse sur le sens des versets concernés. Par conséquent, et à la lumière de ce qui ce qui précède, nous pouvons dire que toute cette accusation est infondée[4].

	Sourate : Verset	*muṣḥaf* de 'Uthman	Altération prétendue d'Al-Ḥajjāj
1	2:259	لم يتسن وانظر	لم يتسنه وانظر
2	5:48	شريعة ومنهاجا	شرعة ومنهاجا
3	10:22	هو الذي ينشركم	هو الذي يسيركم
4	12:45	أنا آتيكم بتأويله	أنا انبئكم بتأويله
5	23:87 et 89	سيقولون لله	سيقولون الله
6	26:116	من المخرجين	من المرجومين
7	26:167	من المرجومين	من المخرجين
8	43:32	نحن قسمنا بينهم معائشهم	نحن قسمنا بينهم معيشتهم
9	47:15	من ماء غير يسن	من ماء غير آسن
10	57:7	منكم واتقوا	منكم وانفقوا
11	81:24	بظنين	بضنين

Une clé d'interprétation alternative peut se trouver dans la relation suivante rapportée par Ibn Qutayba[5] :

1. 'U.Raḍwān, Ārā' *al-mustashriqīn ḥawl al-Qur'an al-karīm wa t-tafsīr: dirāsah wa naqd*, Dār Ṭibah, Riyad, 1413/1992, i:430-31

2. Se référer aux chapitres 9 et 10 pour de plus amples informations sur la raison qui aurait poussé 'Uthmān à opter pour une écriture sans points diacritiques.

3. Comme يسيركم et ينشركم.

4. Il se peut qu'il ait apporté des changements dans sa copie personnelle, comme ce fut le cas pour 'Ubaydullāh ibn Ziyād, qui établit une norme orthographique (la graphie) dans sa propre copie [voir chapitre 10.2]. Si al-Ḥajjāj avait apporté des modifications à l'actuel *muṣḥaf* de 'Uthmān, ni la communauté musulmane ni la dynastie au pouvoir n'auraient pu garder le silence.

5. Ibn Qutayba, *Ta'wīl mushkil al-Qur'an*, p.51

> 'Āṣim al-Jaḥdarī informa qu'il fut désigné par al-Ḥajjāj, aux côtés de Najiya ibn Rumḥ et 'Alī ibn Aṣma', pour recenser les *muṣḥaf*-s et détruire ceux qui dérogeaient du *codex* de 'Uthmān. Les propriétaires des *muṣḥaf*-s ainsi détruits devait être indemnisés à hauteur de soixante dirhams.

Il est probable que quelques-uns de ces exemplaires aient échappé à la destruction et qu'ils aient été corrigés par le scribe en effaçant l'encre puis en y apposant une nouvelle couche à la plume. Cette action a été qualifiée par certains, à tort, de tentative de la part d'al-Ḥajjāj d'altérer le Coran.

Tout comme 'Uthmān, al-Ḥajjāj a lui aussi procédé à la distribution d'exemplaires du Coran dans plusieurs villes. 'Ubaydullāh ibn 'Abdullāh ibn 'Utba affirme que le *muṣḥaf* de Médine était conservé dans la mosquée du Prophète et était lu chaque matin[1]. Cependant, il a été volé lors des troubles civils qui ont entouré l'assassinat de 'Uthmān. Muḥriz ibn Thābit rapporte de son père – qui faisait partie de la garde du gouverneur – qu'al-Ḥajjāj avait commandé plusieurs *muṣḥaf*-s, puis en avait envoyé un à Médine[2]. La famille de 'Uthmān a trouvé cela déplacé, mais lorsqu'on leur a demandé d'apporter l'original pour qu'il puisse être récité à nouveau, ils ont répondu que le *muṣḥaf* avait été détruit (أصيب) le jour de l'assassinat du troisième calife. Muḥriz a pourtant été informé par la suite que le *codex* de 'Uthmān avait survécu et qu'il était encore en la possession de son petit-fils, Khālid ibn 'Amr ibn 'Uthmān. Nous pouvons toutefois supposer que le *muṣḥaf* envoyé par al-Ḥajjāj à Médine a fini par être adopté à la place de l'original pour la récitation publique dans la mosquée du Prophète. A cet égard, as-Samhūdī citant Ibn Zabāla, nous apprend que[3] :

> Al-Ḥajjāj envoya le Coran dans les grandes villes, dont un exemplaire volumineux à Médine, et [qu']il fut le premier à envoyer le *muṣḥaf* dans les villes.
>
> أرسل الحجاج بن يوسف إلى أمهات القرى بمصاحف، فأرسل إلى المدينة
> بمصحف كبير منها، وهو أول من أرسل بالمصاحف إلى القرى.

Ibn Shabba dit : « Lorsque [le souverain abbasside] al-Mahdī devint calife, il expédia à Médine un autre *muṣḥaf*, qui y est toujours lu de nos jours.

1. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, p.7 ; aussi, Ibn Qutayba, *Ta'wīl mushkil al-Qur'an*, p.51.
2. Il a fait ainsi pour répondre à la croissance démographique que connaissait la société musulmane depuis l'époque de 'Uthmān jusqu'à la sienne (plus d'un demi-siècle), et qui avait invariablement entraîné une demande accrue de *muṣḥaf*-s. Nous n'avons cependant aucun compte-rendu quant à leur nombre, ni aux lieux où ils étaient envoyés.
3. As-Samhūdī, *Wafā' al-wafā'*, i:668, tel que cité par al-Munajjid, Études de Paléographie Arabe, Beyrouth, 1972, p.46.

Quant au *muṣḥaf* d'al-Ḥajjāj, il fut retiré et placé dans une boîte conservée à côté de la chaire »[1].

L'histoire nous révèle également que le rôle d'Al-Ḥajjāj vis-à-vis du Coran ne s'était pas limité à la commande de nouveaux exemplaires du *muṣḥaf*. A ce sujet, Abū Muḥammad al-Ḥimmānī rapporte qu'al-Ḥajjāj convoqua un jour une assemblée de *ḥuffāẓ* ainsi que des récitateurs professionnels du Livre saint. Il prit place parmi eux, étant lui-même un *ḥāfiẓ*, puis leur demanda de compter le nombre de lettres que comptait le Coran. Ils s'accordèrent à l'unanimité sur le chiffre rond de 340 750 lettres. Sa curiosité étant insatiable, il chercha alors à découvrir la lettre qui marquait la moitié du Coran, et la réponse se trouva au verset 18:19, plus exactement à la lettre ف du mot وليتلطف. Il demanda ensuite où se trouvait chaque septième du Coran, et le décompte fut le suivant : le premier septième se trouvait au verset 4:55, soit à la lettre د dans صدّ ; le deuxième au verset 7:147, soit à la lettre ط dans حبطت ; le troisième au verset 13:35 ; le quatrième au verset 22:34 ; le cinquième au verset 33:36 ; le sixième au verset 48:6 ; et le dernier septième dans la partie restante. Puis, il voulait découvrir l'emplacement de chaque tiers et chaque quart du Coran[2]. Al-Ḥimmānī mentionne qu'al-Ḥajjāj suivait chaque nuit les progrès réalisés par le comité de *ḥuffāẓ*. L'ensemble de l'entreprise nécessita quatre mois de travail[3].

Dans une autre relation, Al-Munajjid raconte qu'il est tombé sur un *muṣḥaf* au palais de Topkapi (Istanbul) portant le n°44 ainsi qu'une inscription indiquant qu'il avait été transcrit en l'an 49 de l'Hégire par Ḥudayj ibn Muʿāwiya ibn Maslama al-Anṣārī pour ʿUqba ibn Nāfiʿ al-Fihrī. La date lui semblait douteuse, en partie à cause du *folio* 3b qui contenait un recensement statistique de chaque lettre alphabétique du Coran. Une telle analyse statistique, dit-il, constitue une préoccupation trop avancée pour les musulmans du premier siècle de l'islam[4]. Cela étant dit, vu l'initiative d'al-Ḥajjāj à cet égard, les doutes d'al-Munajjid semblent infondés.

Pour ma part, j'ai tenté de réaliser cette opération sur mon ordinateur personnel, où j'ai chargé une copie du texte brut du Coran sans signes diacritiques. A l'aide d'un petit logiciel, j'ai compté 332 795 caractères. La méthodologie suivie par Al-Ḥajjāj nous est inconnue. La *shadda* était-elle considérée comme un caractère ? Qu'en est-il du *alif* lu mais pas écrit (par

1. Ibn Shabba, *Tārīkh al-Madīna*, pp.7-8
2. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.119-20
3. *Ibid.*, p.120
4. S. al-Munajjid, *op. cit.*, pp.82-83

exemple ملك) ? Même si l'on ne dispose pas de ces informations, la proximité entre le nombre obtenu par notre logiciel et celui obtenu par le comité d'al-Ḥajjāj il y a plus de treize siècles indique que les quatre mois de travail intensif de recensement ont réellement eu lieu.

6. La merchandisation des muṣḥaf-s

Au début, nous rapporte Ibn Masʿūd, lorsqu'une personne souhaitait acquérir une copie du *muṣḥaf*, il lui suffisait de solliciter l'aide de scribes bénévoles[1]. Cette affirmation est étayée par ʿAlī ibn Ḥusayn (*m.* 93 AH) qui raconte que les *muṣḥaf*-s n'étaient ni achetés ni vendus. Celui qui désirait une copie personnelle devait se rendre à la chaire de la mosquée muni de parchemins vierges et solliciter l'assistance de scribes bénévoles. Ces derniers étaient alors mobilisés à tour de rôle jusqu'à ce que la tâche soit terminé[2]. Lorsqu'un jour Muḥil se plaignit auprès d'Ibrāhīm an-Nakhaʿī du fait que les gens avaient besoin de *muṣḥaf*-s pour leur récitation, Ibrāhīm lui répondit : « Procurez-vous du parchemin et de l'encre, et faites-vous aider par des bénévoles. »[3] Seulement, avec l'augmentation de la population musulmane au-delà des frontières de la péninsule arabique, la hausse de la demande de copies du Coran a mis les scribes bénévoles sous une pression insoutenable, ce qui a engendré un phénomène nouveau : le copiste rémunéré.

L'émergence de nouvelle profession a soulevé un dilemme théologique : est-il légitime de payer quelqu'un pour le service de la Parole d'Allāh ? De nombreux érudits estimaient que puisqu'un individu ne pouvait vendre que ce qui lui appartenait, comment le Coran pouvait-il être vendu alors qu'il n'est la propriété de personne, hormis celle du Créateur ? La majorité des savants n'appréciaient guère l'idée de la copie payante et de l'introduction sur les marchés de *muṣḥaf*-s comme une marchandise. Parmi ceux-ci, il y avait Ibn Maʿūd (*m.* 32 AH), ʿAlqama (*m.* après 60 AH), Masrūq (*m.* 63 AH), Shurayḥ (*m.* 80 AH), Ibrāhīm an-Nakhaʿī (*m.* 96 AH), Abū Mijlaz (*m.* 106 AH) et d'autres[4]. Ibn al-Musayyīb (*m.* après 90 AH) quant à lui s'y opposait farouchement[5]. D'autres érudits, cependant, ont cherché à tempérer les

1. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.160
2. *Ibid.*, p.166
3. *Ibid.*, p.169
4. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.160, 166, 169, 175 ; voir aussi Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, iv:292.
5. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.166

critiques de leurs collègues en soulignant que le salaire ne concernait pas la Parole d'Allāh, mais plutôt l'encre, le parchemin et l'ouvrage. C'est ainsi que des savants comme Ibn 'Abbās (*m.* 68 AH), Sa'īd ibn Jubayr (*m.* 95 AH) et Ibn al-Ḥanafīyya (*m.* 100 AH), tenant compte de la pénurie aiguë de bénévoles, on conclu qu'il n'y avait rien de répréhensible dans la vente ou l'achat de *muṣḥaf*-s[1]. Le même débat a également eu lieu concernant la révision des *muṣḥaf*-s et la correction des erreurs de copistes, une tâche qui, initialement revenait au bénévole, est rapidement passée entre les mains du correcteur rémunéré. Sa'īd ibn Jubayr, proposant un *muṣḥaf* à Mūsā al-Asadī, a affirmé qu'il l'avait parcouru, qu'il avait corrigé les erreurs qui s'y trouvaient, et qu'il le mettait désormais en vente[2]. À la suite de leur différend précédent, Ibrāhīm an-Nakha'ī et d'autres ont critiqué le fait de devoir payer pour la révision ; Ibrāhīm en particulier a modifié sa position par la suite[3].

'Amr ibn Murra (*m.* 118 AH) soutient que ce sont les esclaves qui ont été les premiers à se lancer dans la vente de *muṣḥaf*-s[4]. Par exemple, l'esclave d'Ibn 'Abbās réclamait cent dirhams pour chaque copie de Coran qu'il transcrivait de sa main[5]. D'après Abū Mijlaz, le commerce des *muṣḥaf*-s semble être né à l'époque de Mu'āwiya, juste avant le milieu du premier siècle de l'Hégire[6]. L'essor de ce commerce a rapidement encouragé l'établissement de boutiques spécialisées dans les *muṣḥaf*-s. Ibn 'Umar (*m.* 73 AH) et Sālim ibn 'Abdullāh (*m.* 106 AH) qualifiaient ces négoces de « commerces détestables »[7], tandis qu'Abū al-'Ālīya (*m.* 90 AH) préconisait un châtiment pour ceux qui proposait le Coran à la vente[8].

Une autre tendance, plus altruiste, a également vu le jour : la bibliothèque publique. Mujāhid (20-103 AH) rapporte qu'Ibn Abī Laylā (*m.* 83 AH) a fondé une bibliothèque dédiée exclusivement au Saint Coran, où les gens pouvaient venir lire et réciter librement[9]. Vers le milieu du premier siècle de l'Hégire, 'Abd al-Ḥakam ibn 'Amr al-Jumaḥī a quant à lui fondé une bibliothèque d'un autre genre, qui abritait des *kurrāsāt* (كراسات : opuscules) traitant de sujets divers et variés et proposait en plus des jeux aux

1. Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, iv:293 ; voir aussi Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.175.
2. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.175-76
3. *Ibid.*, pp.157, 167, 169
4. *Ibid.*, p.171
5. Al-Bukhārī, *Khalq af'āl al-'ibād*, p.32
6. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.175
7. *Ibid.*, pp.159, 165 ; voir aussi Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, iv:292.
8. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.169
9. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, iv:75 ; voir aussi Ibn Abi Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.151.

visiteurs qui y venaient utiliser librement les installations pour lire et se divertir[1]. Les sources mentionnent également une autre bibliothèque appartenant à Khālid ibn Yazīd ibn Mu‘āwiya[2]. D'autres bibliothèques du même genre ont probablement existé, mais les détails à leur sujet ne nous sont pas parvenus[3].

7. Conclusion

L'action de ‘Uthmān a été efficace à deux égards pour le moins. *Primo*, pas une province musulmane n'a été privée de *muṣḥaf*, et chaque région en a été imprégnée jusqu'à la moelle. *Secundo*, un écart de quatorze siècles n'a pas réussi à corrompre ou à entamer le texte squelettique de son *codex*. Il s'agit véritablement d'une manifestation de la nature miraculeuse du Saint Coran. Toute autre explication serait superflue. Les califes qui ont suivi, peut-être en quête de renommée dans les chroniques, ont commandé et envoyé d'autres copies officielles, mais aucune n'a jamais contredit la norme universelle du *codex* de ‘Uthmān.

A ce jour, plusieurs *muṣḥaf*-s sont attribués directement à ‘Uthmān. Bien que cette attribution suggère qu'il s'agit des originaux utilisés par ‘Uthmān lui-même, le scénario le plus plausible est que ceux-ci ont été transcrits à partir des originaux, ou de copies reproduites à partir de ces derniers. Il s'agit notamment de manuscrits conservés au palais de Topkapi (Istanbul), au Caire, à la bibliothèque de l'India Office (Londres) et à Tachkent (également connu sous le nom de *muṣḥaf* de Samarcande). Les *folios* de ces exemplaires sont tous rédigés sur du vélin plutôt que dupapier, et semblent être contemporains les uns aux autres[4]. Leurs squelettes consonantiques concordent avec les *qirā'āt* authentifiées et, par conséquent, avec les *muṣḥaf*-s du premier siècle de l'Hégire et des siècles suivants, jusqu'à ceux que l'on a entre les mains aujourd'hui[5].

1. Al-Asfahānī, *al-Aghānī*, iv:253
2. Contrairement à la thèse de Krenkow [« Kitābkhāna », *Encyclopaedia of Islam (1e édition)*, iv:1045], cette bibliothèque a probablement été fondée après celles d'Ibn Abī Laylā et de ‘Abd al-Ḥakam ibn ‘Amr al-Jumaḥī. Elle ne serait donc pas la plus ancienne du genre.
3. M.M. al-A‘ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, pp.16-17
4. M. Hamidullah, *Khuṭābāt bhawalpur*, Islamic Research Institute, 1992, p.26
5. Bien qu'il demeure l'un des trésors écrits les plus précieux du monde, le *muṣḥaf* de Samarcande n'est malheureusement plus intact. En 1905, l'orientaliste russe S. Pissareff, optant pour la publication d'une édition en fac-similé, a personnellement réencré le texte sur des *folios* endommagés et a commis au passage des erreurs involontaires [Jeffery et Mendelsohn, « The Orthography of the Samarqand Quran Codex », *Journal of the American Oriental Society*, vol.62, 1942, p.176].

Si le squelette consonantique a résisté au passage du temps, des altérations de surface ont commencé à se manifester dans les *muṣḥaf*-s en circulation au sein de la communauté musulmane des origines. Ces altérations n'avaient toutefois aucun effet sur la prononciation des mots ou le sens des versets. ʿUthmān lui-même était probablement au courant de certains aspects de ce phénomène, d'où sa décision de limiter le recours aux voyelles écrites, de ne pas utiliser les séparateurs de versets et de renoncer à l'utilisation de points. Une décision qui avait très probablement pour but de dissuader ceux qui chercheraient à mémoriser le Coran par eux-mêmes sans encadrement approprié. Au fil du temps – et cela ne date pas d'hier – l'inclusion de points et de séparateurs de versets est devenue la norme ; norme dont nous étudierons les implications dans les prochains chapitres.

8

Évolution des aides à la lecture incorporées au *muṣḥaf*

⁂

Dans ce chapitre, nous explorerons brièvement la question des aides visuelles et des améliorations esthétiques que les scribes ont incorporées dans les *muṣḥaf*-s. Nous aborderons ensuite, dans le chapitre suivant, des sujets plus complexes tels que la paléographie arabe et le système de points diacritiques.

1. Les séparateurs de sourates

Même si les premières copies du *muṣḥaf* de ʻUthmān étaient dépourvues de séparateurs entre les sourates (فواصل السور), on pouvait néanmoins discerner le début de chacune d'elles grâce à la formule – بسم الله الرحمن الرحيم – qui était généralement précédée d'un petit dégagement. C'est ce que nous pouvons observer dans l'illustration ci-dessous [Figure 8.1]. D'autres copies non officielles, très nombreuses, rédigées à la même époque que le *muṣḥaf* de ʻUthmān font état de séparateurs de sourates qui se présentaient alors sous la forme d'un ornement simple. La formule – بسم الله الرحمن الرحيم – y est bien sûr toujours présente. Le *muṣḥaf* de Mālik ibn Abī ʻĀmir en est un exemple [Figure [1][8.2. Cette pratique a été rapidement suivie par l'introduction du titre de la sourate, écrit parfois dans une couleur différente, Sans toucher à l'ornement de séparation de sourate ni à la formule – بسم الله الرحمن الرحيم – [Figure 8.3].

1. Pour plus de détails, voir chapitre 11.2.

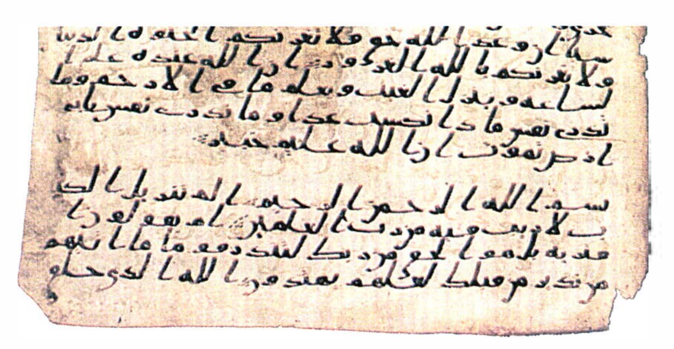


Figure 8.1: muṣḥaf en style ḥijāzī du premier siècle de l'Hégire
Source : *Maṣāḥif Ṣanāa*, planche n°4

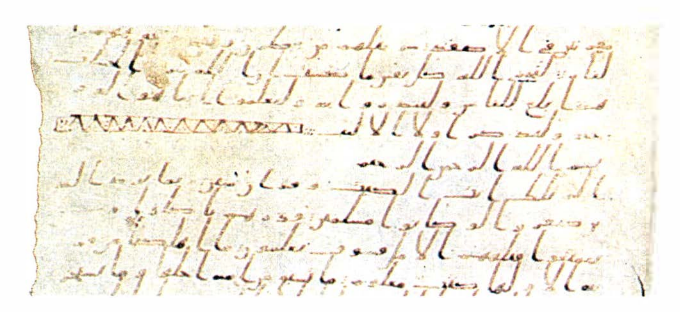


Figure 8.2: muṣḥaf en style ḥijāzī du premier siècle de l'Hégire
Source : *Maṣāḥif Ṣanāa*, planche n°11



Figure 8.3 : muṣḥaf de la fin du premier ou du début du deuxième siècle de l'Hégire
Un ornement suivi du titre (à l'encre d'or) sépare les sourates
Courtoisie : Musée des Archives nationales du Yémen.

2. Les séparateurs de versets

Le *muṣḥaf* de 'Uthmān était également dépourvu de séparateurs de versets, comme nous pouvons le voir dans les deux figures ci-dessous [8.4 et 8.5], extraites du célèbre *muṣḥaf* de Tachkent – également connu sous le nom de *muṣḥaf* de Samarcande – communément attribué à 'Uthmān[1].



Figure 8.4 : Le muṣḥaf de Tachkent
Source : al-Munajjid, *Études*, p.51

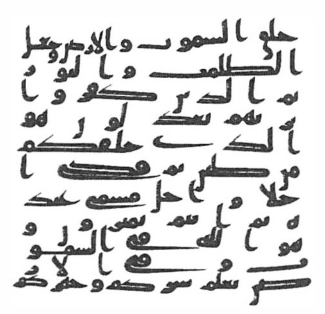


Figure 8.5 : Folio provenant du muṣḥaf de Tachkent
Source : *Maṣāḥif Sanāa,* p.35

C'est ainsi qu'on voit rapidement apparaître des séparateurs de versets. Leur style n'était pas uniforme et chaque scribe en choisissait librement le dessin. Les trois exemples présentés ci-après [Figure 8.6, 8.7 et 8.8] proviennent de *muṣḥaf*-s écrits en style *ḥijāzī* (premier siècle de l'Hégire). Dans le premier spécimen, on observe que les versets sont séparés par deux colonnes de trois points chacune. Dans le deuxième, la séparation est faite par une rangée de quatre points. Et dans le troisième, elle est faite par une disposition de points sous forme de triangle.

1. Pour une analyse détaillée de ce *Muṣḥaf* et d'autres aussi appelés *Muṣḥaf de 'Uthmān*, voir chapitre 11.3.

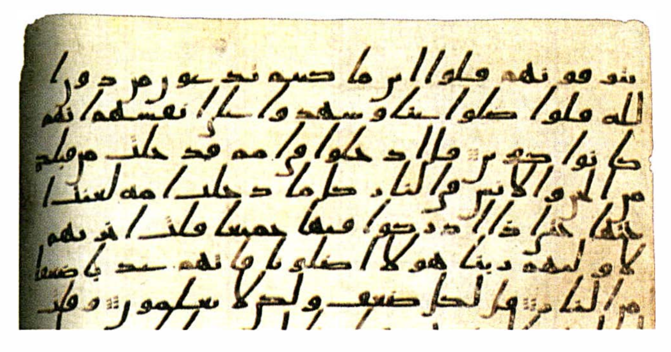


Figure 8.6 : Mushaf avec des séparateurs de versets sous forme de colonnes pointillées - 1e siècle de l'Hégire
Source : *Masāhif Sanāa*, planche n°3 (p.61)

Figure 8.7 : mushaf avec des séparateurs de versets sous forme de points horizontaux - 1e siècle de l'Hégire

Source : *Masāhif Sanāa*, planche n°3 (p.61)

Figure 8.8 : Mushaf avec des séparateurs de versets de forme triangulaire - 1e siècle de l'Hégire
Avec l'aimable autorisation du Musée des Archives nationales du Yémen

Des améliorations supplémentaires ont ensuite été apportées aux styles de séparation existant. On voit ainsi apparaître des marqueurs spéciaux plus raffinés tous les cinq ou dix versets.

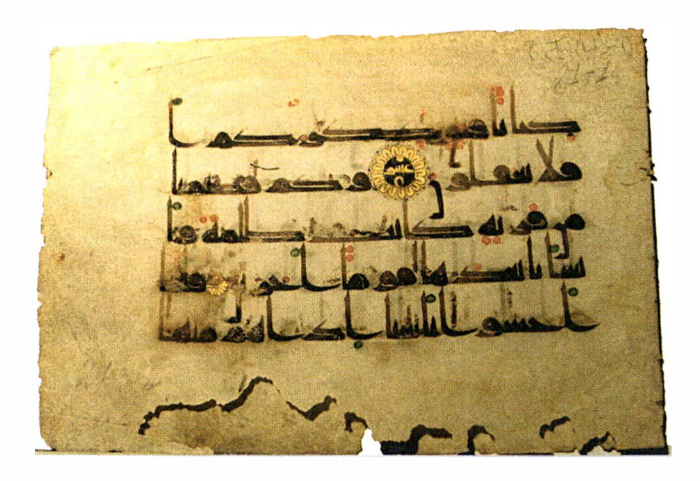


Figure 8.9 : muṣḥaf avec un marqueur spécial sur chaque dixième verset (deuxième ligne à partir du haut) - 2e siècle de l'Hégire
Avec l'aimable autorisation du Musée des Archives nationales du Yémen.

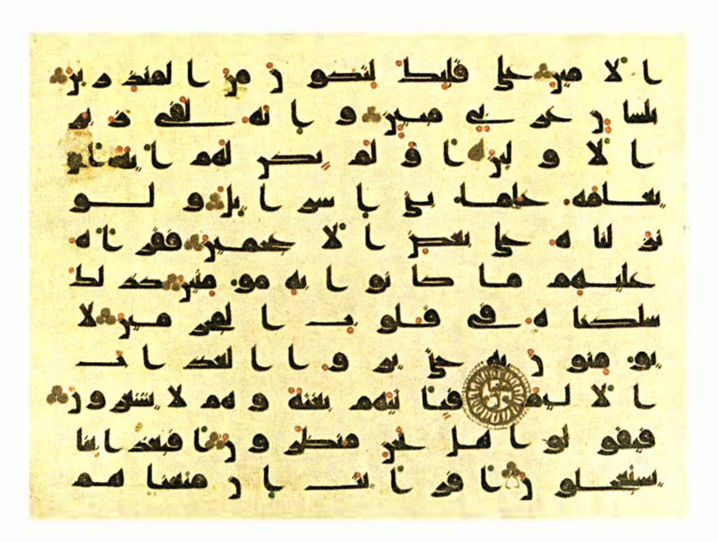


Figure 8.10: Muṣḥaf du 3e siècle de l'Hégire comportant un repère tous les cinq versets (troisième ligne en partant du haut, en forme de larme dorée) et un autre tous les dix versets (troisième ligne en partant du bas).
Tous les autres versets sont séparés par une disposition triangulaire.
Avec la permission de la British Library, manuscrit Or. 1397, f.15b.

Ci-dessous [Figure 8.11], nous avons un autre *muṣḥaf* digne d'intérêt, écrit par le maître calligraphe Ibn al-Bawwāb et daté de l'an 391 AH-1000 EC. Ce *muṣḥaf*, conservé à la Chester Beatty Library de Dublin, comporte également des marqueurs spéciaux tous les cinq et dix versets, à l'intérieur desquels on peut voir les inscriptions – عشر - عشرون - ثلاثون ... – c'est-à-dire dix, vingt, trente, *etc.*

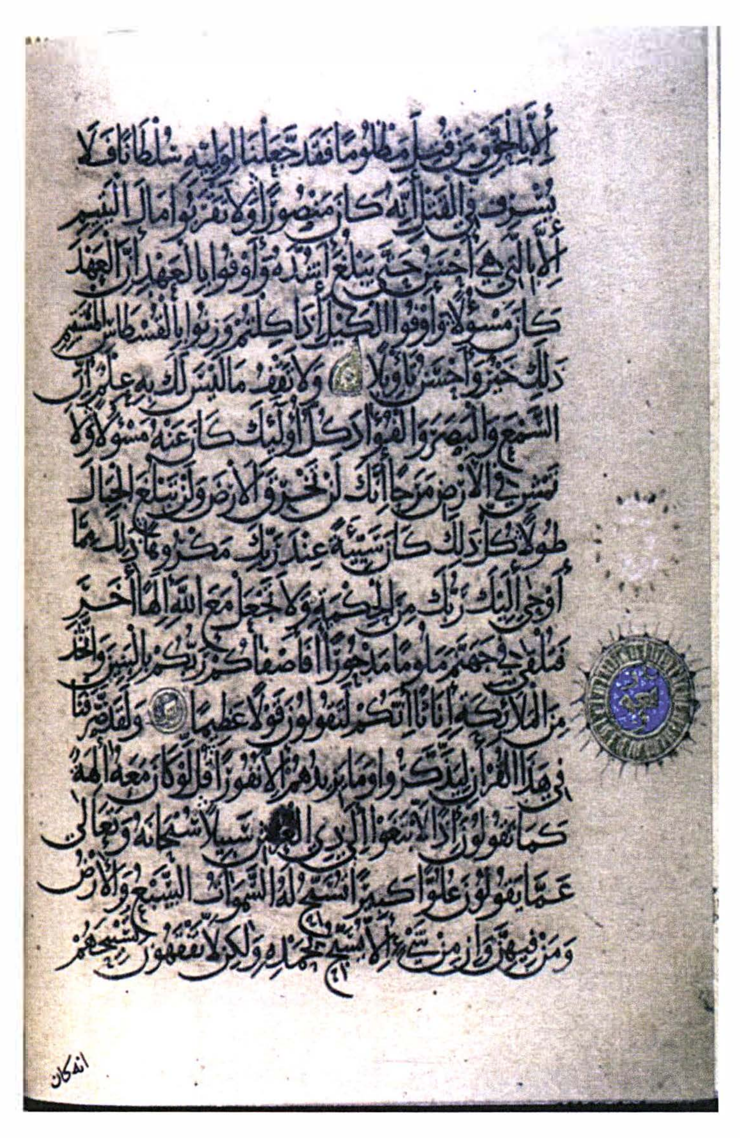


Figure 8.11 : Le célèbre muṣḥaf d'Ibn al-Bawwāb, daté de 391 AH
À l'intérieur de la grande marque circulaire dorée est écrit *arba'ūn* (quarante).

3. Conclusion

Dans le chapitre précédent, nous avons pu observer le soin et l'intérêt avec lesquels al-Ḥajjāj cherchait à identifier l'emplacement exact de chaque 1/3, 1/4 et 1/7 du Coran. Il ne fallait pas longtemps après cet épisode, peut-être la fin du premier siècle de l'Hégire, pour que le *muṣḥaf* soit divisé en sept parties connues sous le nom de *manāzil* (منازل). Cette division visait à aider ceux qui souhaitaient achever la lecture complète du *muṣḥaf* en une semaine. Au troisième siècle de l'Hégire, d'autres symboles sont venus s'ajouter à ceux déjà existant, divisant le Livre en trente parties (جزء : *juz'*). Cette nouvelle division s'adressait aux personnes qui souhaitaient terminer la lecture en un mois. Depuis lors, tous les musulmans qui rythment leur lecture du Coran selon ces divisions le doivent directement à la curiosité pratique d'al-Ḥajjāj.

Par la suite, des frises raffinées, de l'encre d'or et bien d'autres perfectionnements ont été introduites, en fonction des goûts et des ressources de chaque scribe. Cette dimension purement esthétique ne fera pas l'objet d'une analyse dans ce livre, contrairement aux séparateurs de sourates et de versets, qui constituent, eux, de véritables aides à la lecture. Ces aides comprennent par exemple les points et les signes diacritiques, qui, une fois introduits, ont eu un impact considérable sur l'apprentissage du Coran, en particulier pour les locuteurs non-natifs. Le prochain chapitre sera consacré à ces aides et aux controverses qu'elles ont suscitées parmi les orientalistes.

9
Histoire de la paléographie arabe

Le lecteur curieux pourrait se demander pourquoi la paléographie et l'orthographe arabes sont abordées dans ce livre, alors que ni l'une ni l'autre n'a de prime abord de lien direct avec le sujet qui nous occupe. Pour répondre à cette question, il faudrait, me semble-t-il, commencer par définir ces disciplines. La paléographie fait généralement référence à l'étude des documents anciens, bien que je l'utilise ici dans un sens plus restrictif, à savoir l'étude du script d'une langue – comme la forme des lettres ou l'utilisation des points. Elle diffère de l'orthographe, qui se consacre, elle, aux règles en matière de graphie correcte à proprement parler.

En ce qui concerne la paléographie arabe, la plupart des théories dont on dispose aujourd'hui sur ses origines et son développement trouvent leur genèse dans la Bible. Vous le verrez donc, ces théories ont toute leur place dans cet ouvrage, car elles n'ont pas vocation à rester l'apanage des initiés. Elles ont en effet un rapport direct avec l'étude de l'intégrité du Coran, car, faut-il le rappeler, elles prétendent que l'arabe ne disposait pas d'alphabet connu du vivant du Prophète (Mingana), que les variantes de lecture de certains versets sont dues à des fautes dans la paléographie arabe ancienne (Goldziher), et que toutes les copies du Coran écrites en style coufique appartiennent au deuxième ou au troisième siècle de l'Hégire, jamais au premier (Gruendler). Il est donc impératif de contredire ces arguments en premier lieu si l'on souhaite prouver que le Livre Saint de l'islam n'est pas corrompu.

1. Histoire des caractères arabes

L'origine des caractères arabes fait toujours l'objet de spéculations, et il n'est guère surprenant que les orientalistes y soient allés de leurs propres

hypothèses sur le sujet. La plupart de leurs idées dans ce domaine, cependant, ne résistent pas à l'examen rigoureux du spécialiste attentif. Par exemple, B. Gruendler, auteur d'une étude sur le développement de l'écriture arabe, avance que parmi toutes les écritures issues de l'alphabet phénicien, l'arabe semble être la plus éloignée. Selon lui, les variations profondes dans la disposition spatiale de ses caractères suggèrent que les écritures nabatéenne ou syriaque lui aient servi de scripts intermédiaires. Pour sa part, T. Nöldeke, attribue sans hésiter dès 1865 à la première la parenté de l'écriture arabe coufique. Et il ne fallait pas attendre longtemps avant que de nombreux autres spécialistes, dont M.A. Levy, M. de Vogüé, J. Karabacek et J. Euting, lui emboîtent le pas. Le consensus est néanmoins brisé un demi-siècle plus tard, lorsque J. Starcky affirme que l'arabe dérivait plutôt de l'écriture syriaque cursive[1]. Pourtant, à côté de ces théories, il existe aussi celle de Y. Khalīl an-Nāmī qui affirme que c'est au « Hijaz et nulle part ailleurs qu'est née et a évolué l'écriture arabe du nord. »[2] Quant à savoir pourquoi cette troisième hypothèse a été totalement ignorée, notamment par Gruendler, je laisse le lecteur juge.

A côté de tout cela, cet arsenal compte également des théories émises par certains missionnaires orientalistes qui soutiennent que les arabo-musulmans ne disposaient pas d'un système d'écriture propre du vivant du Prophète. Sur ce point, le révérend Mingana déclare :

> Notre méconnaissance de l'état de la langue arabe dans la première période de son évolution est telle que nous ne pouvons pas affirmer avec certitude si elle possédait un [alphabet] propre à la Mecque et à Médine. Dans l'hypothèse où une forme d'écriture existait dans ces deux localités, elle devait être quelque chose de très semblable à *l'estrangelo* [c'est-à-dire le syriaque] ou aux caractères hébraïques.[3]

Cette hypothèse a été partiellement défendue par Nabia Abbott en ces termes :

> L'étude des manuscrits arabes chrétiens révèle un fait intéressant : certains des plus anciens d'entre eux montrent une influence plus proche de *l'estrangelo,* bien que de manière indirecte, par le truchement du nestorien qui, dans l'aspect général de son écriture, présente une allure raide tendant vers des formes carrées. D'autres [...] montrent l'influence du *serto* des Jacobites. En outre, la

1. B. Gruendler, *The Development of the Arabic Script*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993, p.1. Les arguments de Starcky ont été rejetés en bloc. [*Ibid.*, p.2]
2. N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ānic Development, with a full Description of the Kur'ān Manuscripts in the Oriental Institute*, Presses de l'Université de Chicago, Chicago, 1938, p.6, note n°36
3. A. Mingana, « Transmission of the Kuran », *The Moslem World*, vol.7 (1917), p.412

> comparaison de plusieurs de ces manuscrits chrétiens avec des Corans écrits en style coufique aux mêmes époques révèle une nette similitude d'écriture.[1]

Abbott affirme toutefois que tout n'est pas toujours comme il paraît : « le plus ancien manuscrit arabe chrétien [date de] 876 EC »[2], soit d'environ l'an 264 AH. Mais 'Awwād a signalé un manuscrit encore plus ancien, écrit en 253 AH - 867 EC[3]. Ce qui nous fait dire que les plus anciens manuscrits arabes chrétiens datés remontent à la seconde moitié du troisième siècle de l'Hégire. Or, pour les manuscrits coraniques, il en existe des centaines, voire des milliers qui appartiennent à cette période. Dès lors, il va sans dire qu'opposer ces milliers de manuscrits à un ou deux spécimens en *estrangelo* (syriaque) puis prétendre que ces derniers ont influencé les premiers, relève de la science de pacotille, si tant est qu'on puisse qualifier ce travail de science. J'ajouterai en outre que vers l'an 250 AH, l'écriture syriaque (angulaire et inclinée vers l'avant) n'avait absolument rien à voir avec l'arabe utilisé de la même période, lequel invitait plutôt des courbes élancées et des traits verticaux. Tout cela nous autorise légitimement à nous demander pourquoi Abbott a donc omis d'utiliser dans ses recherches les documents arabes et les manuscrits coraniques du premier siècle de l'Hégire alors qu'on peut les trouver en nombre et sans grande peine dans toutes les bonnes bibliothèques.

Ensuite, le syriaque mis à part, l'autre source à laquelle on attribue l'origine de la paléographie arabe est le nabatéen. En effet, des recherches approfondies menées par des spécialistes faisant autorité auraient, selon le Dr Jum'a, établi que les Arabes avaient tiré leur écriture des Nabatéens. A cette fin, il cite une pléiade de noms, notamment Abbott et Wilfinson[4]. Abbott qui s'appuie précisément sur l'analyse d'une collection reprenant les tout premiers manuscrits musulmans, ainsi que sur des épigraphies et des pièces de monnaie, conclut que l'écriture arabe utilisée à l'aube de l'islam était une évolution naturelle de l'arabe préislamique, lui-même résultant d'une évolution directe de l'écriture nabatéo-araméenne des premiers siècles de l'ère chrétienne[5].

Ces allégations peuvent sembler séduisantes, mais il ne faut surtout pas les prendre pour argent comptant. Au contraire, il convient de procéder à sa propre analyse de manière indépendante. Les blancs seings donnés par

1. N. Abbott, *op. cit.*, p.20
2. *Ibid.*, p.20, note de bas de page n°20
3. K. 'Awwād, *Aqdamul-makhtūṭāt al-'arabīyya fī maktabāt al-'ālam*, Bagdad, 1982, p.65
4. I. Jum'a, *Dirāsātun fī taṭawwur al-kitābāt al-kūfīyya*, 1969, p.17
5. N. Abbott, *op. cit.*, p.16

de nombreux auteurs arabes aux recherches menées par ces spécialistes occidentaux sont regrettables. Nous ne tomberons pas dans cette même erreur. Je vous propose pour ce faire de reprendre par le début et de voir ce que nous révèle à ce sujet une carte partielle fournie par Abbott elle-même où elle indique l'emplacement des inscriptions sur lesquelles elle a fondé son jugement [Figure 9.1].

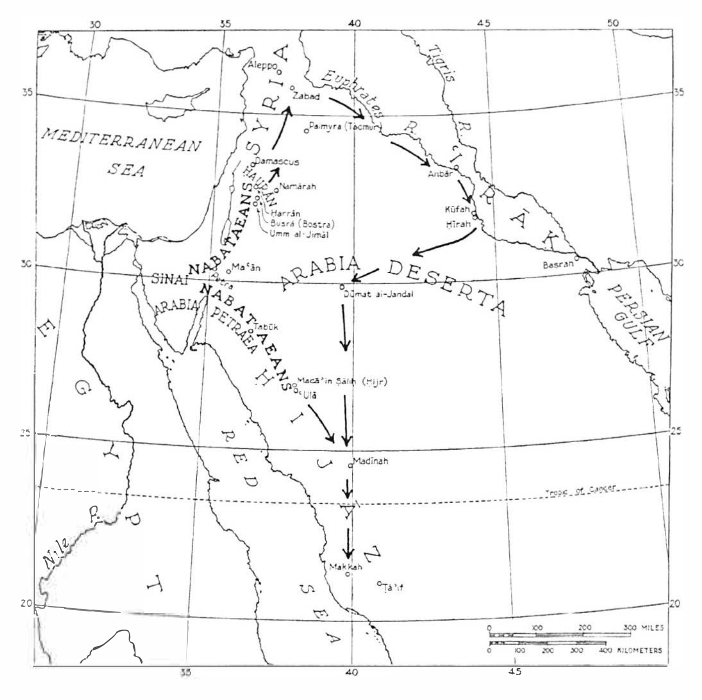


Figure 9.1 : Itinéraires probables de la diffusion des premières écritures de l'arabe du nord, d'après Abbott
Source : N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, p.3

Ici, nous n'avons qu'une seule prétendue inscription nabatéenne – celle d'Umm al-Jimāl – alors que quatre sont en arabe, dont une sur le même site. Parmi les inscriptions arabes, l'une se situe à Zabad, très proche d'Alep au nord de la Syrie ; une autre à Namārah, au sud-est de Damas ; les troisième et quatrième inscriptions sont localisées au nord de Ma'ān, qui fut un temps la capitale nabatéenne. Ainsi, l'arabe s'étendait en une ligne continue du nord de la Syrie jusqu'en Arabie, traversant directement le territoire nabatéen plutôt que d'en être entouré. Que nous révèle donc cette situation à propos de ces deux langues ? Pour ma part, je soutiens qu'il n'a jamais existé de langage connu par ses locuteurs comme étant du *nabatéen*, comme nous le verrons par la suite.

2. Études des documents et inscriptions en arabe ancien

2.1. La démarcation ambiguë entre les inscriptions nabatéennes et arabes

Les spécialistes ne parviennent pas à s'entendre sur les marques distinctives entre les inscriptions nabatéennes et arabes. Certains d'entre eux classent quelques-unes des inscriptions les plus tardives dans la catégorie nabatéenne, mais d'autres les requalifient souvent comme étant des inscriptions arabes. Prenons les exemples suivants pour illustrer cette situation :

- Inscription araméo-arabe découverte en 1979 à 'En 'Avdat, dans le Néguev, à environ cinq kilomètres au sud d'Oboda. Elle fait état du plus ancien texte datable en arabe. Elle compte six lignes dont seulement les quatrième et cinquième sont considérées par Bellamy comme étant de l'arabe, bien qu'elles soient transcrites en écriture nabatéenne[1]. Anttila, cependant, soutient que la sixième ligne peut parfaitement être en arabe comme elle peut être en araméen[2]. L'inscription est datée entre 88 et 150 EC.[3]

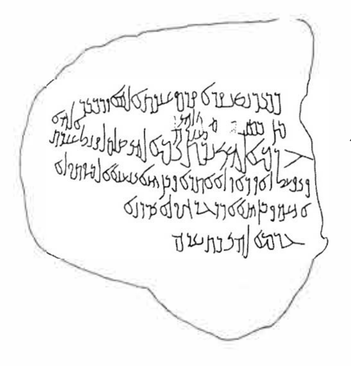


Figure 9.2 : La plus ancienne inscription arabe datable se trouve à 'En 'Avdat, dans le Néguev, avant 150 EC
Les lignes quatre à six sont en arabe, tandis que le reste est en araméen.

- Inscription bilingue nabatéo-grecque trouvée sur la pierre tombale de Fihr, Umm al-Jimāl, datée d'environ 250 E.C. Cantineau, Abbott et Gruendler

1. J. Bellamy, « Arabic Verses from the First/Second Century: The Inscription of En Avdat », *Journal of Semitic Studies*, vol.35, n°1, 1990, pp.73-79. La partie arabe se lit (d'après Bellamy) : « [4] Car (Obodas) travaille sans récompense ni faveur, et lui, lorsque la mort a tenté de nous réclamer, ne l'a pas [5] laissé faire, car lorsqu'une blessure (la nôtre) a dégénéré, il ne nous a pas laissé périr ». Les chiffres entre parenthèses renvoient aux lignes de l'inscription.
2. J. Hämeen-Anttila, « A Note on the En Avdat Inscription », *Studia Orientala* (Helsinki), vol.67, 1991, pp.35-36. Il convient de noter que la ligne 2 est lisible partiellement seulement, de sorte qu'elle peut appartenir à l'une comme à l'autre écriture.
3. A. Negev la date quant à lui entre 88 et 125 EC, pas après 150 E.C. car les inscriptions nabatéo-araméennes n'étaient alors plus écrites à Oboda ('Avdat). [A. Negev, J. Naveh and S. Shaked, « Obodas the God », *Israel Exploration Journal*, vol.36, n°1-2, 1986, p.60]

souscrivent tous à l'opinion de Littmann, qui la considère comme purement nabatéenne.[1]

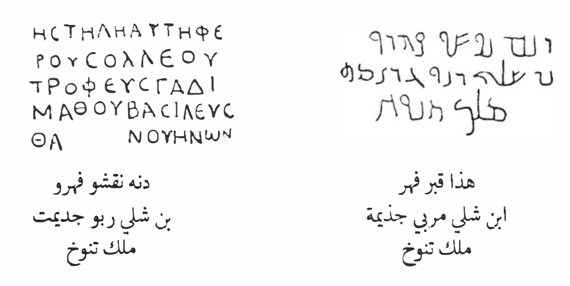


Figure 9.3 : Inscription bilingue nabatéo-grecque sur la pierre tombale de Fihr, Umm al-Jimāl, vers 250 EC
Lecture ligne par ligne de l'inscription originale et en arabe classique[2]

– Pierre tombale de Raqūsh à Madā'in Ṣāleḥ, datée de l'année 162 de l'ère de la province romaine d'Arabie (correspondant à l'an 267 EC). Cantineau et Gruendler classent cette inscription comme « texte nabatéen »[3], bien que Gruendler ajoute que « le texte se distingue par ses nombreux arabismes. O'Conner le décrit comme un mélange original de nabatéen et d'arabe […] Blau le qualifie de dialecte frontalier et Diem l'assigne à un sous-groupe nabatéo-hijāzī »[4]. Dans leur article de 1989, Healey et Smith le désignent quant à eux comme le plus ancien document arabe daté[5].

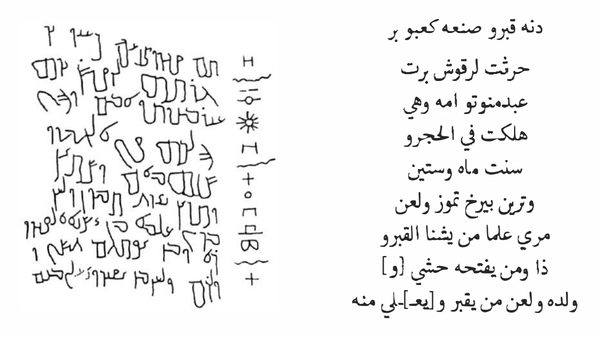


Figure 9.4 : La pierre tombale de Raqūsh récemment réinterprétée, la deuxième plus ancienne inscription arabe datée remonte à environ 267 EC, ainsi que la lecture d'al-Muraekhī (ligne par ligne).

1. J. Cantineau, *Le Nabatéen*, Otto Zeller, Osnabrück, 1978, ii:25 (réimpression de l'édition de 1930) ; N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, planche (I - I) ; voir aussi B. Gruendler, *The Development of the Arabic Script*, p.10.
2. Source de l'image, J. Cantineau, *op. cit.*, ii:25. La lecture de l'inscription est tirée de S. al-Munajjid, *Études de Paléographie arabe*, Dār al-Kitāb al-Jadīd, Beyrouth, 1972, p.20, figure 8.
3. J. Cantineau, *op. cit.*, ii:38-39; Gruendler, *op. cit.*, p.10
4. Gruendler, *op. cit.*, p.10
5. Voir J.F. Healey and G.R. Smith, « Jaussen-Savignac 17 – The Earliest Dated Arabic Document (A.D. 276) », *al-Atlāl (The Journal of Saudi Arabian Archaeology)*, vol.xii, 1410 (1989), p.77. Les auteurs disent que cette inscription a généralement été classée comme un texte araméen. [*Ibid.*, p.77]

- Notez la présence d'un court résumé en écriture thamudique écrit verticalement à droite.[1] Cette inscription présente des caractéristiques très singulières, notamment la présence de points diacritiques sur les lettres *dhāl*, *rā'* et *shīn*.
- Inscription de la pierre tombale d'Imru' al-Kays à Namārah (cent kilomètres au sud-ouest de Damas), datée de l'an 223 de l'ère de la province romaine d'Arabie (vers 328 EC). Alors que Gruendler la considère comme nabatéenne[2], d'autres, dont Cantineau et Abbott, la classent parmi les inscriptions arabes.[3]

ذي نفس مر القيس بن عمرو ملك
العرب كله ذو أسر التاج
وملك الاسدين ونزرو وملوكهم وهرب محجو عكدى وجا
بزجى من حبج نجرن مدينة شمر وملك معدو ونزل بنيه
الشعوب ووكلهن فرسو لروم فلم يبلغ ملك مبلغه
عكدى هلك سنت 223 يوم 7 بكسول بلسعد ذو ولده

Figure 9.5 : Inscription arabe d'Imru al-Kays à Namārah, vers 328 EC
Conservée au musée du Louvre. Suivie d'une lecture ligne par ligne[4]

À partir de ces quatre exemples, nous nous apercevons que la ligne de démarcation entre les inscriptions arabes et celles dites nabatéennes est en effet très floue. La pierre de Raqūsh est réinterprétée en tant que texte arabe et, un an plus tard, la découverte de 'En 'Avdat est déclarée comme étant la plus ancienne inscription arabe datable. La grande ressemblance entre ces quatre inscriptions est due à leur écriture. Mais il s'agit bel et bien d'une écriture nabatéenne.

2.2. Quelle langue les Nabatéens parlaient-ils ?

Ayant grandi à La Mecque dès sa plus tendre enfance, Ismaël, fils aîné d'Abraham, est élevé parmi la tribu des Jurhum, dont il prendra deux

1. Source de l'image : *Ibid.*, vol.xii, Plate 46. La lecture arabe est tirée de al-Muraekhī, « Naqsh Raqūsh bil-Ḥijr (Madā'in Ṣāleḥ) Ru'yah Jadidah (Raqūsh inscription in al-Ḥijr, Madā'in Ṣāleḥ, a new reading) », *Deliberations of the Scientific Meeting of the Association of History and Archaeology in the Gulf GCC*, Dubai, 1419 (1999). Notons qu'il s'agit de la lecture révisée de celle fournie par Healey et Smith [*op. cit.*, p.105 (section arabe)].
2. Gruendler, *op. cit.*, p.11-12. L'auteur affirme qu'il s'agit du « plus ancien texte existant en langue arabe, bien que les caractères soient des caractères nabatéens ». [*Ibid*, p.11]
3. Cantineau, *op. cit.*, ii:49-50 (rubrique 'Textes Arabes Archaïques') ; Abbott, *op. cit.*, Planche (I - 2). Citant Healey et Smith, « ... depuis sa découverte, [le texte de Namārah] a été considéré comme la plus ancienne inscription arabe datée. » [« Jaussen-Savignac 17 - The Earliest Dated Arabic Document (A.D. 276) », *al-Aṭlāl*, xii:82]
4. Source : Cantineau, *op. cit.*, ii:49. La lecture de l'inscription est tirée d'al-Munajjid, *op. cit.*, p.20, figure 9. Bellamy a révisé certaines des lectures précédentes de mots et de phrases individuels et a proposé une nouvelle lecture de l'inscription. [J. Bellamy, « A New Reading of the Namārah Inscription », *JAOS*, vol.105, n°1 (1985), pp.31-51]

épouses. Les Jurhum parlaient l'arabe[1], et donc sans doute Ismaël aussi. L'arabe jurhumite n'était probablement pas aussi sophistiqué et distingué que l'arabe qurayshite, le premier étant plus ancien que le second de près de deux mille ans. A ce propos, Ibn Ushta rapporte des propos d'Ibn 'Abbās selon lesquels la première personne à avoir fixé des règles relatives à l'alphabet et à la grammaire arabes n'était autre qu'Ismaël[2]. Dieu l'envoie par la suite à son peuple en tant que prophète et messager[3] et lui confie la mission de les appeler à l'adoration du seul vrai Dieu Allāh, à la célébration de la prière et au versement de l'aumône aux nécessiteux[4]. Quant à sa prédication, il a sans doute dû la faire en arabe, puisque Dieu a pour tradition d'envoyer ses messagers dans la langue de leur peuple[5]. Ismaël a eu douze fils selon la Genèse[6], dont Nebajoth (Nabaṭ). Tous ont dû avoir l'arabe comme langue maternelle, vu l'environnement dans lequel ils avaient vu le jour. La conservation du message de leur père a vraisemblablement été possible grâce à l'utilisation de l'écriture arabe qui prévalait alors. Il n'y avait en effet aucune raison qui aurait pu les amener à utiliser l'autre écriture en usage en Palestine (la patrie d'Abraham), puisque leur lignée vivait en Arabie depuis déjà deux générations. Des années plus tard, au moment de son émigration vers le nord, Nabaṭ *a dû emporter avec lui la langue et l'alphabet arabes.* C'est à son nom que nous devons le royaume nabatéen fondé par ses descendants après lui (de – 600 EC à 105 EC)[7].

En ce qui concerne les sons de certaines lettres arabes qui ne sont pas représentés en araméen, Gruendler déclare : « Puisque les rédacteurs des textes nabatéens *parlaient l'arabe*, et compte tenu de la relation étroite qui existe entre les deux langues, [ces rédacteurs] pouvaient se diriger vers des mots apparentés en nabatéen et ainsi trouver l'orthographe qui convenait à ces mots arabes aux sons si inhabituels. »[8] Cette affirmation revient en réa-

1. Voir al-Bukhārī, *Saḥīḥ, al-Anbiyā'*, ḥadīth n°3364; voir aussi Ibn Qutaiba, *al-Ma'ārif*, p.34.
2. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, iv:145, citant Ibn Ushta.
3. Coran 2:135; 3:84
4. Coran 19:54-55
5. Coran 14:40
6. *King James Version*, Genèse 25:12-18
7. Les avis divergent concernant les origines des Nabatéens. Selon Jawād 'Alī, les Nabatéens sont des Arabes encore plus proches des Quraych et des tribus du Ḥijāz que ne le sont les tribus du sud de l'Arabie. Tous deux se partageaient les mêmes divinités et leur écriture ressemblait beaucoup à celle qu'utilisaient les premiers scribes pour consigner le Coran (les Syriens et les Nabatéens appartenaient à des cultures différentes, ces derniers ne résidant pas en Syrie mais dans l'actuelle Jordanie). Selon les historiens, Nebajoth est Nebat ou Nabatien, le fils aîné d'Ismaël. Tels sont les faits qui ont conduit Jawād 'Alī à sa conclusion. [Jawād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-Arab Qabl al-Islām*, iii:14]
8. Gruendler, *The Development of the Arabic Script*, p.125. Italiques ajoutées.

lité à dire que la langue et l'écriture nabatéennes étaient en fait une forme d'arabe.

Par conséquent, si ce peuple parlait l'arabe, comment leur langue en est-elle venue à être connue sous le nom de nabatéen ? Ou s'agit-il d'une qualification à tort ?[1] Si l'on avait défini à juste titre cette écriture dite nabatéenne comme de l'*arabe* ou de l'*arabe nabatéen* (tout comme nous parlons parfois d'« arabe égyptien » ou d'« anglais américain »), toute la recherche aurait pu prendre une tout autre tournure, et dans le bon sens, oserait-on espérer. En tout état de cause, on peut dire que la langue et l'écriture arabes, dans leurs formes primitives, ont donné naissance à l'arabe nabatéen et ont très probablement précédé le syriaque.

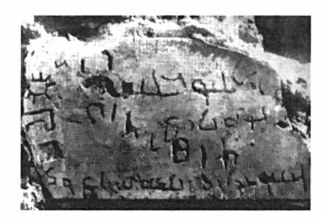
2.3. La langue arabe ancienne possédait une écriture et un alphabet distincts

Pour répondre à l'hypothèse du révérend Mingana, à savoir que l'arabe ancien ne disposait pas d'écriture ni d'alphabet propres, permettez-moi de vous présenter quelques inscriptions datées et très élaborées qui prouvent clairement le contraire. En effet, nous avons connaissance de nombreuses inscriptions arabes remontant au 6e siècle de l'ère chrétienne et qui se rapprochent sensiblement de la paléographie arabe utilisée au premier siècle de l'Hégire, c'est à dire au 7e siècle EC. Je vais donc proposer des exemples qui remonteront le temps jusqu'à l'époque islamique. La liste ci-dessous ne se veut pas exhaustive, car de nouvelles inscriptions sont découvertes en permanence et à chaque nouvelle trouvaille, des pans entiers de l'histoire sont partiellement remis en question. Deux découvertes récentes seront néanmoins exclues, dont une qui présente des détails encore flous et qui avance la datation de la plus ancienne inscription en caractères arabes à l'an 280 EC[2].

1. L'histoire de l'orientalisme ne manque pas de termes mal qualifiés. Le plus connu est bien sûr l'appellation erronée de « mahométans » désignant les musulmans, un terme inventé en 1681 et utilisé par la suite pendant des siècles. Le terme similaire « Mohamétan » remonte à encore plus loin, vers 1529. La forme la plus ancienne du nom de Mahomet en anglais est Mahum (vers 1205), utilisé à l'origine à tort pour désigner une idole. [« Muhammad », *Online Etymology Dictionary*, etymonline.com]

2. Une nouvelle épitaphe a été découverte dans la région d'al-'Ulā (nord-ouest de l'Arabie), concernant une dame décédée le 26 *ayyār* (mai) de l'année 157 de l'ère de la province romaine d'Arabie, qui correspond à l'an 280 de notre ère [*Daily ar-Riyāḍ*, n° du 12.4.1426/20.5.2005]. L'autre texte reprend l'« inscription Wā'il ibn al-Jazzār », une inscription commémorative datée de l'an 410 de l'ère chrétienne et découverte à Wādī al-Mu'tadil dans la région d'al-'Ulā. L'inscription se lit comme suit (les chiffres entre parenthèses renvoient aux lignes de l'inscription) : « [1] ذكير وألو بر الجزز خط [2] بيرخ ايلول ٣٠٥ » [M.K. al-Muraekhī et A. Ghabbān, *Naqsh wā'il bin al-Jazzār at-tizkārī al-muarrakh biām* 410, Délibérations de la troisième réunion scientifique annuelle de l'Association, Muscat,

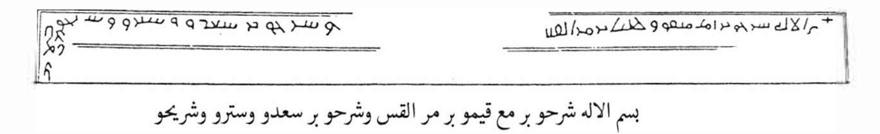
– Une inscription arabe préislamique découverte à Jabal Ramm, à environ cinquante kilomètres à l'est du port de 'Aqaba, en Jordanie. Cette inscription a été reconnue au moment de sa découverte en 1931 comme la plus ancienne inscription arabe utilisant l'alphabet arabe.



[قتـ]ـلو وعلتو كلنض
[لـ]ـم يجنيه بارم
جنيتو تمرا أني أبلغه من سام وكـ[ـره]

Figure 9.6 : Inscription arabe découverte à Jabal Ramm, vers le 4[e] siècle de notre ère.
L'inscription comporte deux courtes écritures thamudiques (en vertical à gauche et à la troisième ligne)
La lecture ligne par ligne du texte arabe est d'après Bellamy.

– L'élément exceptionnel dans cette inscription est l'utilisation de points diacritiques aux lettres *nūn* (ن), *jīm* (ج) et *yā* (ي).
– On estime que la grammaire et la langue employées dans cette inscription correspondent explicitement à de l'arabe classique. En outre, Bellamy soutient que la langue qui y est utilisée est plus proche de l'arabe moderne que ne l'est la langue de Shakespeare de l'anglais moderne[1]. Grohmann la date entre 328 et 350 EC[2], tandis que Bellamy préfère la situer aux environs du quatrième siècle sans donner trop de précision[3].
– Une autre inscription préislamique trilingue (arabe, grec et syriaque) découverte à Zabad, dans le nord de la Syrie et datée d'environ 512 EC.[4]



بسم الاله شرحو بر مع قيمو بر مر القس وشرحو بر سعدو وسترو وشريحو

Figure 9.7 : Inscription trilingue de Zabad, autour de 512 EC
Seul l'arabe et sa transcription sont montrés sur cette figure.
Source : al-Munajjid, *Études*, p.21, figure 10

Oman, 1422 (2001)]. Malheureusement, aucune image/traçage de l'une ou l'autre de ces inscriptions n'a été fournie.

1. J. Bellamy, « Deux inscriptions arabes préislamiques révisées : Jabal Ramm et Umm Al-Jimāl », *JAOS*, vol.108, n°3 (1988), pp.369-72. L'inscription se lit comme suit (d'après Bellamy) : « [1] Je me suis levé et j'ai gagné beaucoup d'argent [2] qu'aucun homme fatigué au monde n'a [jamais] collecté [3] J'ai amassé de l'or et de l'argent ; je l'annonce à ceux qui en ont suffisamment et qui n'en veulent plus ».
2. A. Grohmann, *Arabische Paläographie. II Teil: Das Schriftwesen. Die Lapidarshrift*, Wien, 1971, p.15
3. J. Bellamy, *op. cit.*, p.372
4. S. al-Munajjid, *Études de paléographie arabe*, p.21 ; voir aussi Gruendler, *op. cit.*, pp.13-14.

– Une inscription arabe préislamique découverte à Jabal Asīs, à cent cinq kilomètres au sud-est de Damas. La date correspond à environ 528 EC.[1]

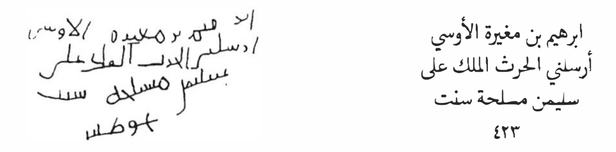


Figure 9.8 : Inscription arabe découverte à Jabal Asīs, autour de 528 EC
Source : M. Hamidullah, *Six Originaux*, p.60

– Ḥarrān, une inscription arabe préislamique datant d'environ 568 EC.[2]

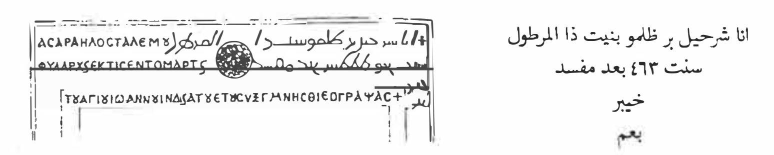


Figure 9.9 : Inscription de Harrān, autour de 568 EC
Source : al-Munajjid, *Études*, p. 21, figure 11

– Inscription islamique découverte au Jabal Sala', Médine. Selon Hamidullah, cette épigraphie a probablement été gravée au cours de la bataille du Fossé, vers 5 AH-626 EC.[3]



امسى واصبح عمر
وأبو بكر يتودعان [يتوبان؟ يتضرعان؟]
الى الله من كل
ما يكره

Figure 9.10 : Inscription islamique précoce de Jabal Sala', vers 5 AH
Source : M. Hamidullah, *Six Originaux*, p.64

1. M. Hamidullah, *Six originaux des lettres diplomatiques du Prophète de l'Islam*, Première édition, Paris 1986/1406 A.H., p.60
2. S. al-Munajjid, *op. cit.*, p.21
3. M. Hamidullah, *op. cit.*, p.62-65. Traduction de l'inscription : « [1] Nuit et jour 'Umar [2] et Abū Bakr implorent et se repentent (?) [3] auprès d'Allāh de tout [4] ce qu'Il abhorre ».

– Lettre du Prophète à al-Mundhir ibn Sāwā,[1] gouverneur d'al-Aḥsā', vers 8-9 AH.



Figure 9.11 : Lettre du Prophète à al-Mundhir
Sceau du Prophète en bas à gauche
Reproduit avec l'aimable autorisation du magazine Aksiyon Newsmagazine, Turquie.

– Lettre du Prophète à Héraclius, empereur byzantin[2] ;

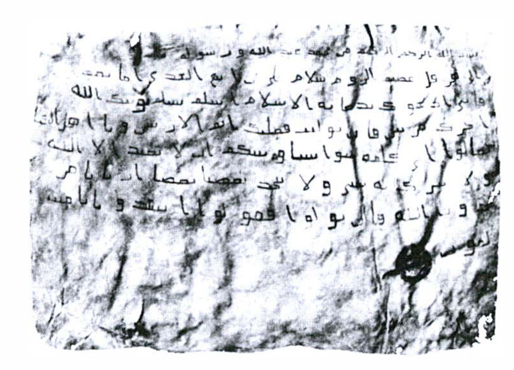


Figure 9.12 : Lettre du prophète Muḥammad à Héraclius, l'empereur de Byzance
Source : M. Hamidullah, *Six Originaux*, p.149

Je pense que ces exemples fournissent des preuves suffisantes pour démentir la thèse du révérend Mingana selon laquelle l'arabe ne disposait pas d'un alphabet précoce distinct.

2.4. L'émergence des différents scripts et la question de la datation des *muṣḥaf*-s coufiques

La langue arabe servait de langue officielle de communication entre Médine, la capitale de l'État, et les vastes territoires conquis s'étendant de

1. Palais de Topkapi, pièce n°21/397. Voir aussi Hamidullah, *op. cit.*, p.111. Je tiens pour authentiques cette lettre ainsi que la lettre adressée à Héraclius d'un point de vue historique, ainsi que d'autres authentifiées par Hamidullah. B. Gruendler affirme toutefois : « Leur authenticité est plus que douteuse, car elles n'utilisent même pas la même écriture. » [*op. cit.*, p.5, note 16] C'est tout à fait absurde quand on sait que le prophète avait plus de soixante scribes à sa disposition [voir chapitre 5.2.1] et que leurs écritures devaient en toute logique être différentes.

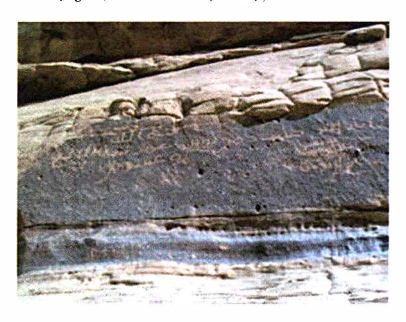
2. M. Hamidullah, op. cit., p.149. L'écriture de cette lettre est clairement différente de la précédente, les scribes étant différents.

l'Azerbaïdjan et de l'Arménie au nord jusqu'au Yémen au sud, et de la Libye et de l'Égypte à l'ouest jusqu'à la Perse à l'est[1]. Cette diffusion étendue a conduit à une rapide évolution du script arabe, de sorte que sont apparus, à un stade très précoce et parallèlement à l'écriture *ḥijāzī*, des caractères angulaires et cursifs (c'est-à-dire non rectilignes). A titre d'exemple, nous pouvons mentionner la pierre tombale d'al-Ḥajrī (Figure 9.14), datée de l'an 31 AH, que certains classent comme coufique[2] (angulaire) ; ainsi qu'un papyrus daté de l'an 22 AH (conservé à la Bibliothèque nationale d'Autriche, Figure 10.4) rédigé en caractères cursifs.

Le terme coufique ne signifie pas nécessairement que son lieu de naissance était Kūfa, la ville irakienne fondée sous le mandat du calife 'Umar[3]. En réalité, les racines de cette écriture remontent à environ un siècle avant cette période[4]. Selon Abbott, Kūfa qui se situait non loin du sud de Ḥīra, a seulement hérité de cette écriture qui prédominait dans la région avant de la développer et l'amener à maturité[5]. Vu que certains orientalistes prétendent que les Corans coufiques ne pouvaient être datés du premier siècle de l'Hégire[6], et même si la question des écritures arabes, vaste en elle-même, dépasse le cadre du présent ouvrage, je me dois de vous présenter en contradiction quelques exemples de choix de cette belle écriture[7].

1. Voir al-A'ẓamī, *Nash'at al-kitāba al-fiqhīyya*, *Dirāsāt*, Université de Riyad, 1398 (1978), ii/2:13-24.
2. Bien que j'utilise ici et ailleurs le terme « coufique », tel qu'il est employé dans les cercles académiques, j'ai personnellement des réserves sur cette qualification. An-Nadīm, l'un des premiers érudits à écrire dans le domaine de la calligraphie coranique, énumère plus d'une douzaine de styles d'écriture (*rasm al-khat*) parmi lesquels figure le coufique. Peut-être est-il difficile aujourd'hui de définir les caractéristiques distinctives de chacun de ces styles calligraphiques, mais il semble que les milieux universitaires contemporains, en regroupant à tort tous ces styles sous l'appellation générique de « coufique », ont réussi à obtenir une simplification mais au détriment de la précision [Voir A. al-Munīf, *Dirāsa Fannīya li Muṣḥaf Mubakkir*, Riyad, 1418 (1998), p.41-42]. De l'avis de Yūsuf Dhunnūn, le terme « coufique » est aujourd'hui utilisé pour désigner (à tort) toutes les écritures angulaires qui ont évolué à partir du script de base *al-Jalīl*. [*Ibid.*, p.42] Voir également N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, p.16.
3. La ville de Kūfa a été fondée par Sa'd ibn Abī Waqqāṣ en l'an 17 AH/638 EC.
4. S.M. Imamuddin, *Arabic Writing and Arab Libraries*, Ta-Ha Publishers, Londres, 1983, p.12 ; voir aussi B. Moritz, *Arabic Writing, Encyclopaedia of Islam*, première édition, E.J. Brill, Leyde, 1913, p.387. Moritz avance que le coufique est ainsi appelé d'après la ville de Kūfa, la première cité à l'employer pour un usage officiel. [*Ibid.*]
5. N. Abbott, *op. cit.*, p.17. Les Arabes distinguaient habituellement quatre types différents de scripts préislamiques : *al-Ḥīrī, al-Anbārī, al-Makkī* et *al-Madanī*, respectivement baptisés d'après les villes de Ḥīra, Anbār, La Mecque et Médine. [A. Khatibi et M. Sijelmassi, *The Splendor of Islamic Calligraphy, Thames and Hudson*, 1994, pp. 96-97]
6. Gruendler, *The Development of the Arabic Script*, pp.134-35
7. Pour plus d'exemples, voir le site *islamic-awareness.org*.

- La plus ancienne inscription coufique datée, découverte à Qaʿ al-Muʿtadil près d'al-Ḥijr (Madā'in Ṣāleḥ), est datée de l'an 24 AH.[1]



بسم الله
أنا زهير كتبته زمن توفي عمر سنت أربع
وعشرين

Figure 9.13: La plus ancienne inscription islamique datée, découverte à Qaʿ al-Muʿtadil (Arabie du Nord-Ouest)

- Cette inscription coufique[2] se lit comme suit (les chiffres entre parenthèses correspondent aux lignes de l'inscription) : « [1] Au nom d'Allāh [2] moi, Zuhayr, j'ai écrit [ceci] à l'époque où ʿUmar est mort, en l'an vingt [3] quatre [de l'Hégire] ». Ce qui rend ce texte encore plus crédible, c'est que le calife ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb est effectivement mort la dernière nuit du mois de *dhūl ḥijjah* de l'année 23 AH et a été enterré le lendemain, le premier *muḥarram* de la nouvelle année 24 AH[3] ;
- La pierre tombale d'Assouān (sud de l'Égypte) portant une inscription datée de l'an 31 AH[4].



بسم الله الرحمن الرحيم هذا القبر
لعبد الرحمن بن خلد الحجري اللهم اغفر له
وأدخله في رحمة منك واينا معه
استغفر له إذا قرأ هذا الكتب
وقل آمين وكتب هذا ا
لكتب في جمدى الآ
خر من سنت احدى و
ثلثين

Figure 9.14 : Pierre tombale dans le sud de l'Égypte, 31 AH
Source : Hamidullah, *Six Originaux*, p. 69-70

1. ʿA. Ghabban, « Naqsh Zuhayr : Aqdam Naqsh Islāmī Muarrikh bi-Sanat 24 H », *Arabia*, revue de Sabéologie, vol.1, 2003, p.293-42
2. Je ne partage pas l'avis de Ghabbān qui la qualifie d'« inscription coufique », dans la mesure où celle-ci est plutôt grossière comparée aux inscriptions plus raffinées découvertes plus tardivement, par exemple celles présentées Figures 9.15 et 9.18.
3. Voir le quotidien *ar-Riyāḍ*, n°10.11.1424/2.1.2004. L'UNESCO a récemment décidé d'inclure cette inscription dans le patrimoine documentaire inscrit au registre Mémoire du monde.
4. N. Abbott, *op. cit.*, p. 69; aussi S. al-Munajjid, *Études De Paléographie Arabe*, p. 40.

- Inscription coufique contenant une prière, découverte sur la route caravanière de Darb Zubayda (près de Tā'if). Datée de l'an 40 AH[1].

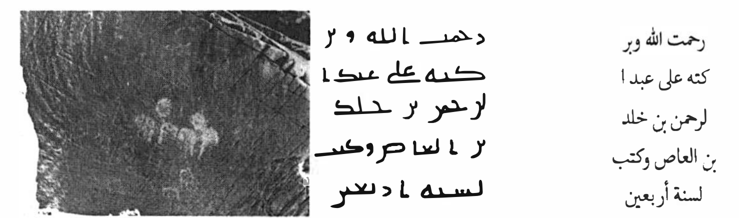


Figure 9.15 : magnifique inscription coufique datée de l'an 40 AH
Figure accompagnée d'un croquis de l'original et d'une lecture ligne par ligne
Source : *Al-Aṭlāl*, vol. i, planche 49. Reproduite avec leur aimable autorisation.

- Inscription coufique datée, sur une pierre tombale à Ḥalḥūl, Palestine, 55 AH[2].



[بسم الله الرحمن الرحيم]
الله لا اله إلا الله محمد
رسول الله هذا قبر
المالك بن الرومي بن عبد
الله الجرمي توفي
يوم الجمعة في
شهر ربيع الآخر
[من] سنة خمس وخمسين

Figure 9.16 : Pierre tombale découverte en Palestine, datée de l'an 55 AH

- Barrage de Mu'āwiya près de Tā'if présentant une inscription en écriture coufique épurée[3], datée de l'an 58 AH[4].
- Verset en écriture coufique découvert près de La Mecque, daté an 80 AH[5].



Figure 9.17: Verset du Coran en écriture coufique, 80 AH
Source : ar-Rāshid, *Kitābāt Islāmiyya*, p. 160

1. A.H. Sharafaddin, « Quelques inscriptions islamiques découvertes à Darb Zubayda », *al-Aṭlāl*, vol.i, 1397 (1977), pp.69-70. L'inscription se lit : « [1] Que la miséricorde d'Allāh et [2] Sa bénédiction soient sur 'Abdur- [3] Raḥmān ibn Khālid [4] ibn al-'Āṣ, et écrit [5] durant l'année 40 [A.H.] ».
2. 'Abdullah al-'Azzah, *Naqsh Halhūl 55/674: Aqdam Naqsh fī Filasṭīn*, Kafar Kannā, 1990
3. Gruendler, *op. cit.*, pp.15-16
4. Voir Figure 10.11 et texte d'accompagnement.
5. S. ar-Rāshid, *Kitābāt Islāmiyya min Makkat al-Mukarrama*, Riyad, 1416 (1995), pp.160-61

- Inscription en écriture coufique découverte près de La Mecque, inspirée de versets coraniques[1], datée de l'an 84 AH[2].

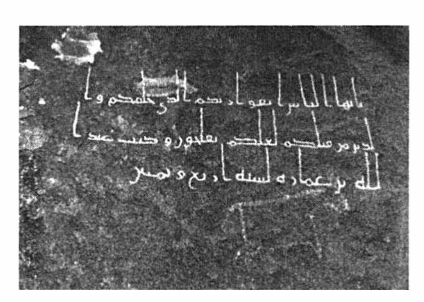


Figure 9.18 : Belle inscription coufique datée de 84 AH
Source : ar-Rāshid, *Kitābāt Islāmiyya*, p. 26

Ces clichés, parmi de nombreux autres[3] tout aussi significatifs, viennent confirmer que, même au premier siècle de l'Hégire, l'écriture coufique avait déjà considérablement gagné en importance sur l'ensemble des terres musulmanes (Égypte, Hijaz, Syrie, Irak, *etc.*). Ces inscriptions donnent ainsi tort à Gruendler qui allègue que tous les *muṣḥaf*-s coufiques appartiennent aux deuxième et troisième siècles de l'Hégire[4]. En réalité, ce script, déjà bien répandu au milieu du premier siècle, s'est largement généralisé dans le monde islamique, en particulier sur les pièces de monnaie[5]. Il n'y a aucune justification valable qui puisse expliquer un délai d'un siècle ou davantage avant qu'il ne soit retenu pour les *muṣḥaf*-s.

1. Cette inscription n'est pas un verset coranique mais provient de deux versets différents (2:21 et 4:1). Cela pourrait être dû à un défaut de mémorisation de la part de l'auteur. Bruce Metzger dit : « La mémoire peut jouer d'étranges tours lorsqu'on cite des passages, même les plus familiers [...] un exemple frappant de ce phénomène concerne Jeremy Taylor, qui cite neuf fois le texte 'Si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu', mais seulement deux fois sous la même forme, et jamais correctement » [*The Text of the New Testament : Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3e édition augmentée, Presses universitaires d'Oxford, 1992, pp.88-89, note de bas de page 3].
2. S. ar-Rāshid, *op. cit.*, pp.26-29
3. Il existe de nombreux autres exemples datés d'inscriptions coufiques que je n'ai choisi de ne pas reproduire par manque d'espace. En voici quelques-uns parmi les plus notables : (1) Graffito daté de Muthallath, près de Yanbu', daté de l'an 23 AH. [M. Kawatoko, « Archaeological Survey of Najran and Madinah 2002 », *al-Aṭlāl*, vol.xviii, 1426 (2005), pp.51-52] ; (2) Graffito de Wādī Khushayba, près de Najrān, daté de l'an 27 AH [*Ibid.*] ; (3) Inscription de Ḥafnat al-Ubyaḍ, près de Karbala en Irak, datée de l'an 64 AH [al-Munajjid, *op. cit.*, pp.104-5] ; (4) frise épigraphique du Dôme du Rocher incrustée de mosaïque, Jérusalem, datée de l'an 72 A.H. [Gruendler, *op. cit.*, pp.17-18, 155-56] ; (5) borne routière construite sous le califat de 'Abdul Malik (65-86 AH). [al-Munajjid, *op. cit.*, p.108]
4. Gruendler, *op. cit.*, pp.134-35
5. Le calife 'Abdul Malik a uniformisé la frappe de monnaie dans l'ensemble du monde islamique en l'an 77 AH/697 EC. [Stephen Album, *A Checklist of Islamic Coins*, 2e édition, 1998, p.5]. Les pièces en or, argent et cuivre, purement épigraphiques, arboraient une devise tirée du Coran, l'année de frappe et, pour les pièces en argent et en cuivre, le nom de l'atelier de frappe, le tout en écriture coufique. Cette pratique s'est poursuivie bien après la chute du califat omeyyade en l'an 132 de l'Hégire. [*Islamic Coins - The Turath Collection Part I*, Spink, Londres, 25 mai 1999, vente n°133]

3. Conclusion

La terre d'Arabie renferme un grand nombre de sites où l'on peut trouver des inscriptions en écriture arabe qui remontent au milieu du 3e siècle de l'ère chrétienne. Bien que primitif à certains égards, l'arabe ancien a pourtant servi de base pour l'élaboration du script arabe propre aux Nabatéens. Ses racines historiques quant à elles, solidement ancrées dans l'époque d'Abraham et d'Ismaël, sont antérieures à l'araméen. Par ailleurs, comme pour toutes les autres langues, la paléographie et l'orthographe arabes ont subi elles aussi des changements constants. L'expansion de l'empire musulman a également joué un rôle dans l'évolution progressive des différentes écritures arabes, notamment le *ḥijāzī*, le coufique et le cursif, dont chacune a acquis ses caractéristiques propres. Aucune de ces écritures, toutefois, ne venait dominer les autres ni ne demeurait circonscrite dans un lieu spécifique. En présentant de multiples exemples d'écritures coufiques issues d'inscriptions remontant au premier siècle de l'Hégire, nous avons réussi à invalider la théorie selon laquelle les *muṣḥaf*-s coufiques ne pouvaient être datés que du 2e ou du 3e siècle AH.

10

Le Coran, la paléographie et l'orthographe arabes

⁂

Avec le temps et les expériences cumulées, les jeunes nations ont parfois tendance à accepter des changements profonds dans leurs conventions orthographiques, tantôt en conservant certaines de leurs particularités anciennes, tantôt en les adaptant, voire en les écartant. En 1965, alors que je préparais mon doctorat à Cambridge, j'ai fait la connaissance d'un jeune étudiant britannique qui apprenait l'arabe et qui se destinait à la profession d'orientaliste. Il n'avait de cesse de se plaindre de l'absurdité de l'orthographe arabe et de la difficulté qu'il éprouvait à la cerner, soutenant que les Arabes feraient mieux de passer à l'alphabet latin, tout comme les Turcs l'avaient fait, à juste titre selon lui. En guise de réponse, je me suis vu obligé de lui opposer le même type d'absurdité que l'on retrouve en anglais, par exemple, pour le son « a » dans *father*, *fat*, *fate*, *shape*, et « u » dans *put*, *but* ; mais aussi celle de *right* et *write* ainsi que du prétérit et du présent du verbe *read*. L'anglais compte tellement d'« absurdités » de ce genre que mon apprentissage de la langue de Shakespeare en tant que troisième langue a été pour moi une succession de grandes frustrations. Pour lui, pourtant, ces irrégularités concernaient quelques mots seulement et n'étaient dues qu'à une évolution naturelle de l'histoire de la langue ; il semblait oublier que si l'anglais avait le droit incontestable à ces particularités, il ne serait que justice qu'il en soit de même pour l'arabe.

Ci-dessous, je cite au hasard le titre d'un traité anglais du 17e siècle qui est typiquement verbeux, pour illustrer les changements orthographiques qui ont affecté la langue anglaise en moins de quatre siècles.

> The Boy of Bilson: or, A True Discovery of the late notorious Impostures of certaine Romish Priests in their pretended *Exorcisme*, or expulsion of the *Divell*

> out of a young boy, named William Perry, *sonne* of Thomas Perry of Bilson, in the country of Stafford, Yeoman. Upon which occasion, hereunto is permitted A *briefe* Theological Discourse, by way of Caution, for the more *easie* discerning of such Romish spirits; and *iudging* of their false pretences, both in this and the like Practices.[1]

L'orthographe utilisée dans ce passage peut sembler maladroite si l'on s'en tient à nos normes actuelles, or elle est tout à fait conforme aux normes reconnues dans l'Angleterre du 17e siècle. Cette évolution orthographique, ou *réforme de l'orthographe*, comme nous tendons à l'appeler aujourd'hui, constitue la règle pour presque toutes les langues et non l'exception. Il faut rappeler que la langue anglaise connaît plusieurs classifications : le vieil anglais, l'anglais moyen, l'anglais moderne naissant et l'anglais moderne. Tous ces *anglais* sont à leur tour divisés en systèmes orthographiques américain et britannique. Par exemple, *cwēn*, un mot du vieil anglais, est devenu *quene* en moyen anglais, puis *queen* aujourd'hui[2]. La langue allemande a elle aussi connu plusieurs réformes orthographiques, la dernière en date ayant ey lieu en 1996. Cette nouvelle orthographe est obligatoire à l'école uniquement, mais ailleurs, chacun est libre à écrire l'allemand comme avant, car il n'existe pas de loi régissant l'orthographe[3]. Le danois quant à lui a abandonné la diphtongue « Aa/aa » au profit de la lettre suédoise « Å/å » lors de sa réforme de 1948, et en 1980, il a reconnu le « W » comme lettre distincte alors qu'auparavant elle était considérée comme une variante du « V ». Tous les mots ont été réécrits en conséquence. Le « W » n'est ensuite entré dans l'alphabet suédois qu'en 2008.

Il convient de rappeler ici que les orthographes normalisées sont un phénomène moderne. Dans un passé pas si lointain, il n'était pas rare d'observer l'utilisation de différentes orthographes pour un même mot. Jusqu'en

1. Peter Milward, *Religious Controversies of the Jacobean Age (A Survey of Printed Sources)*, The Scolar Press, Londres, 1978, p.197. Il s'agit du titre véritable d'un livre publié en 1622 EC. J'ai mis en italique les mots dont l'orthographe diffère de la norme actuelle. Remarquez que « *judging* » est écrit avec un *i* au lieu d'un *j*. Il est intéressant de noter que la lettre *j* n'est apparue que récemment (vers le 16e ou le 17e siècle), après l'invention de l'imprimerie. [Voir « How Was Jesus Spelled ? », *Biblical Archaeology Review*, mai/juin 2000, vol.26, n°3, p.66]

2. « Queen », *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4e édition, *Houghton Mifflin Company*, 2000. Le vieil anglais *mūs* est devenu *mous* (moyen anglais) et enfin *mouse* (qui signifie souris).

3. C'est ce qui ressort de l'arrêt du 14 juillet 1998 de la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne, dont l'objectif déclaré était de simplifier l'orthographe et donc d'en faciliter l'apprentissage, sans modifier substantiellement les règles familières de la langue allemande. On trouve un cas similaire dans la réforme de l'orthographe néerlandaise de 1995, où une réforme du *Livret vert* a été introduite, puis remplacée à la hâte par un *Livret blanc* en raison d'une réaction négative du public. Les deux systèmes orthographiques sont utilisés, l'un dans les écoles et les administrations publiques (le *vert*), tandis que le *blanc* est privilégié par les journaux, les magazines et les chaînes de télévision.

1901, la langue allemande par exemple ne disposait pas de règles orthographiques unifiées[1]. Il en allait de même pour l'anglais. Dans la *Figure 10.1*, on peut voir par exemple la première page de l'Évangile selon Saint Jean, tirée de la traduction de la Bible par William Tyndale de 1526[2]. Nous y constatons plusieurs variations, alors qu'il s'agit d'une seule page : le mot *that* est orthographié de deux manières différentes, *that* et *thatt* ; le mot *with* est orthographié *with* et *wyth*, et le mot *of* est écrit tantôt *of* tantôt *off*.

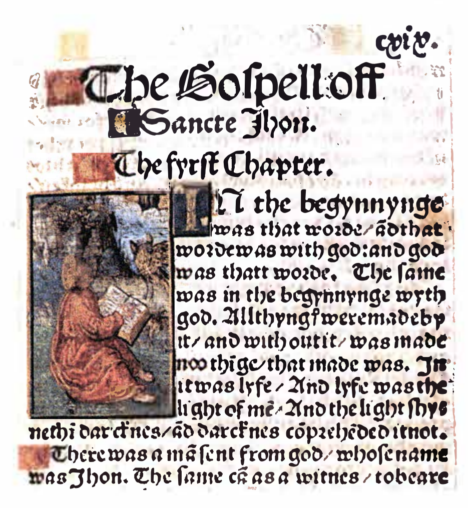

cxix.
The Gospell off
Sancte Jhon.
The fyrst Chapter.
In the begynnynge
was that worde/ ād that
worde was with god: and god
was thatt worde. The same
was in the begynnynge wyth
god. All thyngs were made by
it/ and without it/ was made
noo thīge/ that made was. In
it was lyfe/ And lyfe was the
light of mē/ And the light shy
neth ī darcknes/ ād darcknes cōprehēded it not.
There was a mā sent from god/ whose name
was Jhon. The same cā as a witnes/ to beare

Figure 10.1 : Première page de l'Évangile selon Saint Jean tirée de la Bible traduite en langue anglaise par W. Tyndale en 1526

Notez que le mot tha s'écrit that (cinquième ligne à partir du haut) et thatt (septième ligne à partir du haut) ; le mot with s'écrit with (sixième ligne à partir du haut) et wyth (huitième ligne à partir du haut) ; et le mot of s'écrit off (ligne supérieure) et of (treizième ligne à partir du haut).
Avec l'aimable autorisation de la British Library.

On trouve dans certaines langues des caractères qui ont une double fonction. En latin, par exemple, les lettres *i* et *u* étaient utilisées à la fois comme

1. Avant 1901, les variations orthographiques étaient chose courante en allemand. Par exemple, *Thor* et *Tor* étaient des variantes tout aussi acceptables pour le mot signifiant *porte*. Les dialectes locaux avaient souvent une influence sur l'orthographe des documents généalogiques et les lettres suivantes étaient parfois utilisées de manière interchangeable : le « p » utilisé à la place du « b » (par exemple, *Waldpurga* à la place de *Waldburga*) ; le « a » utilisé à la place du « e » ; le « t » utilisé à la place du « d » ou du « dt » ; le « ck » utilisé à la place du « k » (par exemple, *Burckhart* à la place de *Burkhard*) ; le « y » utilisé à la place du « i » ou du « j » (par exemple, *Freytag* à la place de *Freitag*) ; le « t » utilisé à la place du « th », *etc*.

2. *Le Nouveau Testament*, 1526, traduit par William Tyndale (édition orthographique originale), édité par W.R. Cooper, The British Library, 2000, couverture intérieure. Pour avoir traduit la Bible en anglais, l'Église condamne Tyndale pour hérésie. Il est exécuté par étranglement avant que son corps ne soit livré aux flammes dans une bourgade à l'extérieur de Bruxelles en 1536. Selon Cooper, en 1274, une Bible latine coûtait environ 30 £. À cette époque, un ouvrier gagnait environ 2 £ par an en travaillant une année entière sans interruption. La Bible traduite par Tyndale était vendue pour environ 0,13 £, un prix abordable même pour la classe ouvrière. [*Ibid.*, Introduction, pp.xiv-xv]

voyelles et comme consonnes[1], le *i* consonantique se prononçait comme le *y* dans *yes*. La lettre *b* se prononçait « p » quand elle était suivie d'un *s* (par exemple, *abstuli* = *apstuli*), sinon elle se prononçait de la même façon que le « b » anglais[2]. En allemand, la lettre *b* se prononce soit « b » comme dans balle (lorsqu'elle est en début de mot), soit « p » comme dans pape (lorsqu'elle est en fin de mot ou de syllabe), tandis que le *d* se prononce soit « d », soit « t ». La lettre *g* peut quant à elle se prononcer de six manières différentes selon le dialecte local.

Ce même phénomène existe en arabe. Certaines tribus prononçaient le mot حتى (*ḥattā*) comme عتى (*'attā*) et صراط (*ṣirāṭ*) comme سراط (*sirāṭ*), *etc.* C'est cela qui constitue la première cause ayant donné lieu aux variantes connues dans la récitation. De même, comme c'est le cas en latin, les lettres ا, و, ي ont en arabe une double fonction consonantique et vocalique. La question de savoir comment les premiers écrivains et copistes arabes utilisaient ces trois lettres requiert une attention particulière. Leurs méthodes, bien qu'inhabituelles pour nous aujourd'hui, ne recelaient aucune complexité à leur époque.

Cette introduction, fort nécessaire, étant faite, plongeons à présent dans le système orthographique arabe et voyons comment les Arabes des premiers siècles de l'islam en faisait usage.

1. Les styles d'ecriture à l'epoque du prophète

À Médine, le Prophète avait à sa disposition une brigade impressionnante de scribes, originaires de diverses tribus et localités arabes, tous versés dans les différents dialectes et conventions orthographiques en usage alors. Prenons l'exemple de Yaḥyā qui dit avoir été témoin de la dictée d'une lettre par le Prophète à Khālid ibn Sa'īd ibn al-'Āṣ et qui contenait quelques particularités : كان (*kāna*) est écrit كون (*kawana*) et حتى (*ḥattā*) est écrit حتا [3]. Il y a aussi cet autre document remis par le Prophète à Razīn ibn Anas as-Sulamī, où كان était orthographié également comme كون[4]. L'utilisation du double *yā* (يي), qui a depuis longtemps été contracté en un seul *yā*, est pareillement très visible dans les lettres du Prophète dans les mots بايد [5] et عمره (écrits sans

1. F.L. Moreland et R.M. Fleischer, *Latin: An Intensive Course*, p.1
2. *Ibid.*, p.2
3. Pour de plus amples détails, voir Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.104.
4. *Ibid.*, p.105
5. Coran 51:47

points squelettiques)[1]. Un document du troisième siècle de l'Hégire dessine quelques lettres de multiples façons[2]. Nous avons donc pléthore de preuves concernant la variance des styles d'écriture en usage aux débuts de l'islam.

2. Examen de l'orthographe du muṣḥaf de 'Uthmān

2.1. Les irrégularités dans l'écriture du *alif*

De nombreux d'ouvrages font référence aux particularités orthographiques présentes dans le *Muṣḥaf* de 'Uthmān, et certains d'entre eux vont jusqu'à analyser ces anomalies orthographiques cas après cas. Par exemple, dans *al-Muqni'*, un des chapitres est consacré à l'« Examen des graphies du *muṣḥaf* où [les voyelles sont] supprimées ou inscrites, [sous-titre] Examen des mots où le *alif* est supprimé aux fins d'abréviation ». Ad-Dānī cite Nāfi' ibn Abī Nu'aym (vers 70-167 AH), l'auteur original, et établit une liste des versets où le *alif* est prononcé sans être écrit :

Sourate:verset	Orthographe (*muṣḥaf* de 'Uthmān)	Prononciation effective
2:9	يخدعون الله	يخادعون الله
2:51	وإذ وعدنا موسى	وإذ واعدنا موسى
20:80	ووعدنكم	وواعدناكم

Les trois cas précédents sont choisis aléatoirement parmi une litanie d'exemples occupant près de vingt pages dans le livre d'ad-Dānī. En outre, le *alif* dans le *muṣḥaf* de 'Uthmān est à chaque fois supprimé dans سموت et السموت (au total 190 occurrences), sauf au verset 41:12 où ce mot est écrit avec un *alif* : السموات [3]. Ainsi, si l'on feuillette au hasard le *muṣḥaf* actuel imprimé par le complexe du roi Fahd à Médine, on ne trouvera cette anomalie que dans ce seul cas, autrement. Pour ma part, je n'ai rien trouvé dans mes recherches sommaires qui puisse contredire les résultats compilés par Nāfi' [4]. Les deux voyelles restantes ainsi que la *hamza* (ء) présentent elles aussi une

1. M. Hamidullah, *Six Originaux Des Lettres Du Prophète De L'Islam*, 1ère édition, Paris 1986/1406 AH, pp.127-33
2. Voir au chapitre 10.5 la réflexion au sujet du manuscrit intitulé *Gharīb al-Ḥadīth*.
3. Ad-Dānī, *al-Muqni'*, p.20-27. L'édition imprimée énumère un mot incorrect pour le verset 2:9, ce qui a été corrigé dans le tableau.
4. L'exemplaire que j'ai utilisé, connu dans le monde entier, est sans doute l'une des impressions les plus précises du *muṣḥaf*. Pour cela, le complexe du roi Fahd mérite nos félicitations et notre gratitude.

variance dynamique, laquelle ne se limite pas au *muṣḥaf* de 'Uthmān. C'est comme ça que l'on dénombre dans de nombreux Coran-s privés rédigés par les Compagnons des particularités supplémentaires qui seraient dues, vraisemblablement, à des différences orthographiques régionales. Voici deux exemples :

– 'Abdul-Fattāḥ ash-Shalabī a trouvé un ancien manuscrit du Coran où le scribe utilise sur la même page deux orthographes différentes de la préposition على (c'est-à-dire على et علا)[1] ;
– Dans la collection de la *Raza Library* de Rampur, Inde, il y a un *muṣḥaf* transcrit en script coufique que l'on attribue à 'Alī ibn Abī Ṭālib. La préposition على est ici à nouveau orthographiée علا, et حتى est orthographiée حتا [2].



Figure 10.2 : Le muṣḥaf coufique attribué à 'Alī ibn Abī Ṭālib
حتى est orthographiée حتا (septième ligne en partant du haut)
et على est orthographiée علا (quatrième ligne en partant du bas).
Avec l'aimable autorisation de la Raza Library de Rampur, Inde.

Mālik ibn Dīnār relate qu'un jour 'Ikrima a récité le verset 17:107 en disant *fas'al* (فسأل), bien que la graphie utilisée pour ce mot fût *fsl* (فسل). Mālik a expliqué cela en affirmant que cette lecture s'apparentait à la récitation de (قال) comme *qāl* même lorsque ce mot est orthographié sans *alif* médian, *ql*

1. Ash-Shalabī, *Rasm al-muṣḥaf*, p.72-73. Dans un cas similaire, le *muṣḥaf* de 'Alqama (mort après 60 AH-679 EC), mis au jour par Ibrāhīm an-Nakha'ī (mort en 96 AH), orthographiait la lettre *alif* à la fois avec la graphie traditionnelle et avec la graphie de la lettre *ya'*, ce qui signifie que certains mots contenant un *alif* avaient deux graphies interchangeables. Dans le même ordre d'idées, je suis tombé sur un autre feuillet du *muṣḥaf* du premier siècle de l'hégire où sur une même page, le même mot est écrit de deux manières différentes.
2. Pour une autre page modèle du même *muṣḥaf*, voir W.H. Siddiqui et A.S. Islahi, Catalogue en hindi et en ourdou de l'exposition organisée à l'occasion de la célébration du 50e anniversaire de l'indépendance de l'Inde et des 200 ans de la *Raza Library* de Rampur, 2000, planche n°1.

(قل)[1], une abréviation que l'on trouve de façon récurrente dans le *muṣḥaf* du Ḥijāz[2]. En outre, comme la lecture et la récitation étaient toutes deux fondées sur une tradition d'apprentissage oral, une telle sténotypie ne risquait pas de dénaturer le texte sacré. Ainsi, quand un professeur récitait le mot قالوا (qui est lu *qālū*, le *alif* final étant silencieux à cause d'une règle grammaticale) et que l'élève l'écrivait قلو sans les *alif*-s médian et final (suivant des conventions orthographiques propres) tout en le relisant correctement قالوا, alors l'anomalie orthographique liée aux voyelles ne portait pas à conséquence.

Ibn Abī Dāwūd relate l'incident ci-après :

> Yazīd al-Fārsī dit : « 'Ubaydullāh ibn Ziyād ajouta à son *muṣḥaf* deux mille lettres supplémentaires (حرف). Lorsqu'al-Ḥajjāj ibn Yūsuf arriva à Bassora et apprit cela, il demanda : « Qui a pu réaliser cette modification pour 'Ubaydullāh ? » On lui répondit : « Yazīd al-Fārsī ». Al-Ḥajjāj me convoqua donc. Je m'en allai prestement comparaître devant lui avec l'intime conviction que j'allais y succomber. Lorsque je me trouvai en sa présence, il me demanda : « Que prit-il à 'Ubaydullāh lorsqu'il vit bon d'ajouter deux mille lettres au *muṣḥaf* ? » Je répondis : « Qu'Allāh te garde sur le droit chemin, ô émir ; quant à 'Ubaydullāh, il a été élevé dans la communauté la plus modeste de Bassora [c'est-à-dire loin des quartiers savants, dans une région dépourvue de goût littéraire et de sophistication]. » « Tu dis vrai » répondit-il, puis il me laissa partir. Ce que voulait 'Ubaydullāh, c'était simplement uniformiser l'orthographe au sein de son *muṣḥaf* en ajoutant les *alif*-s médian et final dans قلو en قالوا et dans كنو en كانوا ».[3]
>
> قال: حدثني يزيد الفارسي، قال: زاد عبيد الله بن زياد في المصحف ألفي حرف. فلما قدم الحجاج بن يوسف بلغه ذلك، فقال: من ولَّى ذلك لعبيد الله ؟ قالوا: ولّى ذاك له يزيد الفارسي، فأرسل إليّ، فانطلقت إليه، وأنا لا أشك أن سيقتلني. فلما دخلت عليه، قال: ما بال ابن زياد زاد في المصحف ألفي حرف ؟ قال، قلت: أصلح الله الأمير، أنه وُلِدَ بِكلاء البصرة، فتوالت تلك عني.قال: صدقت، فخلا عني. وكان الذي زاد عبيد الله في المصحف كان مكانه في المصحف «قلو» قاف لام واو، «كنو» كاف نون واو، فجعلها عبيد الله «قالوا» قاف ألف لام واو ألف، وجعل «كانوا» كاف ألف نون واو ألف.

Dans le cas d'espèce, comme il ne s'agissait pas de corruption textuelle mais d'un simple replacement de certaines voyelles élidées antérieurement pour des raisons d'abréviation, al-Fārsī s'en est sorti indemne de sa rencontre avec al-Ḥajjāj. S'agissant en revanche de la concordance dans le Coran, on constate que le mot قالوا apparaît 331 fois, tandis que كانوا apparaît

1. Voir Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p. 105 (le texte imprimé a fait l'objet d'une correction). Professeurs et élèves s'attachaient à enseigner, apprendre et lire oralement sur la base d'*isnād*-s (issus du Prophète lui-même), et en accord avec le texte consonantique du *Muṣḥaf* de 'Uthmān. La lecture de Mālik ibn Dīnār était donc bien correcte selon ces deux critères, elle respectait aussi bien le texte consonantique que les *ḥadīth*-s.

2. Voir par exemple F. Déroche et S.N. Noseda, *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, Les manuscrits de style higazi, Volume 2, tome 1. Le manuscrit Or. 2165 (f.1 à 61) de la British Library*, Lesa, 2001, p.54a.

3. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, p.117. Le texte imprimé a fait l'objet d'une correction.

267 fois, ce qui totalise 598 mots. Rappelons que 'Ubaydullāh avait ajouté deux *alif*-s supplémentaires à chacun de ces mots, ce qui représente environ 1 200 lettres en plus. Le chiffre m dans le récit et parlant de deux mille lettres était probablement une estimation approximative.

Le témoignage d'Ibn Abī Dāwūd souffre d'un *isnād* défectueux et faible[1], le rendant ainsi irrecevable aux yeux des savants. Néanmoins, quand bien même ce récit aurait été authentique, 'Ubaydullāh ne se serait en réalité incriminé que pour l'altération de sa propre copie, changements qu'il a introduits dans le seul but de la rendre conforme aux conventions orthographiques en vigueur, rien de plus. Dans le même contexte, nous disposons d'un autre exemple concernant le *muṣḥaf* copié par Ibn al-Bawwāb en 391 AH-1000 EC, que j'ai comparé au *muṣḥaf* imprimé à Médine en 1407 AH-1987 EC.

Muṣḥaf d'Ibn al-Bawwāb	*Muṣḥaf* de Médine
أبصارهم	أبصٰرهم
شياطينهم	شيٰطينهم
طغيانهم	طغيٰنهم
ظلمات	ظلمٰت

Ces quatre occurrences se trouvent au tout début de la sourate *al-Baqara*. La coutume veut que pour la plupart des *muṣḥafs* imprimés, on se conforme fidèlement au système orthographique *'uthmān*ien. Le mot مالك (*mālik*) par exemple, avec un *ā* long, est écrit selon l'orthographe 'uthmānienne ملك (*malik*) avec un *a* court, bien qu'un petit *alif* soit placé après le *mīm* pour indiquer au lecteur d'aujourd'hui qu'il y a lieu d'allonger le *a*. De même, dans quelques versets le mot قال est orthographié قل sans le *alif* [2], ce qui indique que cette abréviation était valable à l'époque de 'Uthmān et qu'il avait autorisé les deux usages.

En adoptant l'orthographe officielle de 'Uthmān, les maisons d'édition actuelles nous fournissent un précieux cadre de référence concernant les conventions orthographiques qui étaient en vigueur au premier siècle de l'islam. Ce cadre semble d'ailleurs être l'option la plus propice pour tout éditeur, compte tenu des avantages qu'il offre pour l'impression de série et pour l'enseignement (à peu près) standardisé du Coran aujourd'hui. Certains,

1. La chaîne des témoins qui ont participé à la transmission de l'événement. Voir chapitre 13 pour une analyse détaillée du système dit de l'*isnād* et du classement des narrateurs.
2. Voir par exemple Coran 23:112, 23:114 et 43:24.

disons-le, sont réticents à l'idée de s'écarter de l'orthographe de 'Uthmān et c'est un phénomène qui n'est pas nouveau. Il y a plus de douze siècles, lorsque l'imām Mālik (*m.* 179 AH) a été sollicité pour rendre un avis juridique (فتوى) quant à l'opportunité de réaliser de nouvelles copies du *muṣḥaf* en utilisant les dernières conventions orthographiques, il s'y est opposé, sauf pour les apprenants. Plus tardivement, ad-Dānī (*m.* 444 AH) a soutenu que tous les savants, depuis l'époque de Mālik jusqu'à la sienne, partageaient unanimement cette même conviction[1] :

> L'imām Mālik a également été interrogé au sujet de certaines voyelles muettes du *muṣḥaf* mais il a écarté l'idée de les éliminer. Abū 'Amr (ad-Dānī) commente cet événement en disant : « Il s'agit des *wāw*-s et des *alif*-s muets, comme le *wāw* présent dans ... الربوا, le *alif* dans ... أو لا أذبحنه et aussi le *ya* dans ... أفإين مت ». Cette position tranchée nous montre que l'imām Mālik était critique à l'égard de toute mise à jour institutionnalisée. Pour lui, si les scribes ont pu choisir d'incorporer différentes conventions dans leurs propres copies, celles-ci ne devaient jamais prévaloir sur l'orthographe de 'Uthmān ni la supplanter.
>
> سُئل مالك عن الحروف تكون في القرآن مثل الواو والألف أترى أن تُغيِّر من المصحف إذا وجدت فيه كذلك ؟ قال : لا .قال أبو عمرو : يعني الواو والألف الزائدتين في الرسم، المعدومتين في اللفظ، نحو الواو في ... «الربوا» وشبهه، ونحو الألف في ... «أو لا أذبحنه» ... وشبهه، وكذلك الياء في نحو ... «أفإين مت» وما أشبهه.[2]

2.2. Les irrégularités du *alif* trouvées dans les fragments de Sanaa et leur impact sur l'orthographe

Les irrégularités impliquant le *alif* que l'on trouve dans le *muṣḥaf* de 'Uthmān ne se limitent pas aux cas où il est élidé. Elles englobent également les cas où le *alif* est écrit comme un *ya* sans les points (le *alif* court, dit « support » ou « siège »), ou comme un *wāw*. Ce dernier cas est rarement observé, sauf dans des mots tels que الصلوٰة et الزكوٰة. Le premier cas, en revanche, est assez courant ; il suffit d'ouvrir une page du *muṣḥaf* imprimé pour tomber sur des exemples comme : أريٰكم, موليٰكم, مأويٰهم et أخريٰكم[3]. Dans chacun de ces cas, la forme du caractère standard du *alif* est remplacée par un « support »,

1. Ad-Dānī, *al-Muqni'*, p.36. Certains savants ont suggéré que le *Muṣḥaf* devait s'écrire selon les conventions prévalant lors de sa période de composition, comme 'Izz ibn 'Abdus-Salām. [az-Zarakhshī, *Burhān*, i:379] ou d'autres comme Ibn Khaldūn qui étaient pour le changement. [Shalabī, *Rasm al-Muṣḥaf*, p.119]. Ḥifnī Naṣīf s'opposait à toute modification [*Ibid.*, p. 118]. Le conseil de *fatwā* d'al-Azhar décida de conserver le système orthographique primitif [*Ibid.*, p.118]. Enfin, en 1979, le Conseil des grands oulémas d'Arabie Saoudite statua pour la conservation de l'ancienne convention. La Ligue islamique mondiale partage ce même avis. [al-Finaisān (ed.), *al-Badi'*, Introduction, p.41]
2. Ad-Dānī, *al-Muqni'*, p.36
3. Coran 3:150-53. Dans le *muṣḥaf* imprimé, chacun de ces mots contient un *alif* suscrit pour aider à la prononciation, et il n'y a pas de points associés au *ya'* (bien que je les aie inclus ici car mon logiciel ne me permet pas de les enlever).

comme celui que l'on trouve pour le *ya'* mais sans points, surplombé d'un court trait vertical (le *alif* suscrit)[1]. Comme la transmission orale du Coran détermine lequel de ces supports est un *alif*, aucun lecteur ne doute quant à sa prononciation.

Constatant que quelques fragments de Sanaa portaient cette particularité, là où la plupart des manuscrits connus ont plutôt laissé tomber le *alif* par souci de concision, G.R. Puin prétend avoir mis au jour une couche orthographique ancienne inconnue jusqu'ici des spécialistes arabes du Coran. Il ne cite pour cela qu'un seul exemple : لا إليه إلا هو إليه المصير [2]. L'orthographe conventionnelle de ce verset est : لا إله إلا هو إليه المصير [3]. En d'autres termes, l'orthographe habituelle de إله est modifiée grâce à l'ajout d'un support supplémentaire pour le *alif* élidé : إليه. A partir de ce cas unique, Puin s'aventure dans une vaste extrapolation disant qu'à un certain stade du développement du Coran, les Arabes ne s'étaient pas rendus compte qu'un *yā'* ne pouvait se prononcer autrement qu'en *alif*. Ce phénomène, conclut-il, peut, au besoin, être appliqué au texte coranique s'il l'on veut éclaircir les passages « obscures » qui, selon lui, n'ont pas été suffisamment expliqués dans les commentaires traditionnels[4]. Cela peut également être exploité pour rapprocher le texte de la réalité judéo-chrétienne, si chère à G.R. Puin. En échangeant le *yā'* contre un *alif*, il passe de *shaytān* (شيطان) et d'Ibrahīm (إبراهيم) à Saṭān et Abraham qu'il trouve beaucoup plus à son goût exclusivement biblique. Pour lui, c'est la preuve que les Arabes ne maîtrisaient pas leur propre orthographe.[5]

Cependant, le « support » peut être non seulement un *ya'* ou un *alif*, mais aussi plusieurs autres lettres : ث ,ت ,ب et ن. Devant des *mushaf-s* sans points,

1. L'arabe moderne utilise encore cette irrégularité, mais seulement lorsque le *alif* est la dernière lettre d'un mot (comme على ,مثوى ,يخشى et حتى), alors que dans la convention 'uthmānienne, cette irrégularité s'applique même quand le *alif* se trouve au milieu du mot. Pour les besoins de cette analyse, j'ai ignoré la forme du *alif* à la fin d'un mot, car elle constitue un sous-ensemble simplifié de la deuxième catégorie.
2. Gerd-Rüdiger Puin, *Neue Wege der Koranforschung II: Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanaa (Jemen) für die Orthographiegeschichte des Korans*, Magazin Forschung, January 1999, p.39
3. Coran 40:3
4. G.-R Puin, *op. cit.*, p.40
5. *Ibid.*, p.40. Nous pouvons envisager une analogie en anglais. Comme on le sait, il existe des différences entre les orthographes normatives britannique et américaine, dont la plus courante est la présence d'un *u* supplémentaire dans des mots tels que *colour*, *humour* et *honour* dans le système britannique. Mais supposons que nous trouvions un manuscrit britannique qui va un peu plus loin et qui prend des mots qui ne sont pas connus pour correspondre à ce modèle et qui réécrirait par exemple *tutor* en *tutour*. La méthodologie bancale de Puin peut alors s'en servir comme d'un tremplin, en faisant valoir que partout où le *ou* apparaît, nous pouvons omettre le *u* si nous le jugeons nécessaire. Ainsi, il devient trop facile de jouer avec les significations, en changeant « he went sailing but was not *found* » en « he went sailing but was not *fond* ». Le contexte est complètement modifié. Ou encore, « she is determined to marry her cousin, *our* Prince Henry » en « she is determined to marry her cousin, *or* Prince Henry ». Encore une fois, le sens est complètement altéré.

les premiers musulmans savaient très bien déchiffrer et déterminer laquelle de ces possibilités s'appliquait à chaque support et ce, sur la base de leur connaissance orale du Coran, notamment quand le support était simplement un *alif* irrégulier[1]. Les milliers de cas où l'on rencontre cette irrégularité dans nos *muṣḥaf-s* imprimés prouvent que les musulmans ont toujours été conscients de ce phénomène. Bien que, dans le même temps, le fait que le support soit un *alif* irrégulier ou un autre caractère, a toujours dépendu de la transmission orale et non pas, comme le dit Puin, du caprice d'une personne[2]. L'approche de Puin est de ce fait irrationnelle. Prendre une règle orthographique bien reconnue, même irrégulière, mais soutenue par la tradition orale, puis la tordre à souhait pour justifier des altérations de mots pour des raisons doctrinales visant à rapprocher le Coran de la Bible, constitue une approche totalement non-scientifique pour ne pas dire creuse.

Si la représentation des voyelles dans les manuscrits de Sanaa ou ailleurs était plus irrégulière que dans le *muṣḥaf* officiel de 'Uthmān, quel impact cela pourrait-il avoir sur notre compréhension du texte sacré ? J'ai souligné plus haut que l'orthographe utilisée par un scribe dans sa transcription du Coran, quelle qu'elle soit, était sans importance, tant qu'il était capable de déchiffrer correctement le texte par la suite. Quand bien même au Yémen لا إليه serait l'orthographe habituelle pour écrire لا إله, ou que d'autres localités useraient d'autres pratiques orthographiques légèrement différentes de la norme du Ḥijāz, cela ne saurait être considéré comme une altération, tant que le texte consonantique restait fixe et que la prononciation demeurait conforme aux chaînes de transmission autorisées.

3. Le système de nuqaṭ (points) dans les premiers muṣḥaf-s

De l'orthographe, passons maintenant à la paléographie[3]. De même que dans le chapitre précédent nous avons placé la paléographie arabe dans une perspective historique, plaçons-la désormais dans le contexte du Coran et examinons ensemble son évolution. Une grande partie de cette analyse

1. Ce sujet est traité de manière plus approfondie au chapitre 12.

2. Puin cite même le mot Torah, écrit comme تورية mais toujours prononcé توراة, ce qui contredit en soi son allégation selon laquelle les Arabes ne savaient pas qu'un support pouvait être un *alif*. [Puin, *op. cit.*, p.40]

3. Pour rappel, l'orthographe fait référence aux conventions orthographiques, tandis que la paléographie (dans ce contexte) traite de l'écriture d'une langue, de la forme de ses lettres, de l'emplacement des points, *etc.*

tournera autour des *nuqaṭ* (نقط : points) qui, aux premiers temps de l'islam, remplissaient une double fonction :

- Les points squelettiques :
  Il s'agit de points placés soit au-dessus, soit au-dessous d'une lettre pour la différencier des autres lettres partageant le même squelette, comme dans le *ḥā* (ح), le *khā* (خ) et le *jīm* (ج). Connu sous le nom de *nuqaṭ al-i'jām* (نقط الإعجام), ce système était familier aux Arabes avant l'islam, ou du moins à ses tout débuts, juste avant la rédaction du *muṣḥaf* de 'Uthmān, comme nous le démontrerons bientôt ;
- Les signes diacritiques :
  Connus en arabe sous le nom de *tashkīl* (تشكيل , à savoir les *ḍamma*, *fatḥa* et *kasra*) ou *nuqaṭ al-i'rāb* (نقط الإعراب)[1], ils peuvent prendre la forme de points ou de signes plus conventionnels, et ont été inventés par Abū al-Aswad ad-Du'alī (*c.* 10 avant l'Hégire-69 AH/611-688 EC)[2].

Nous aborderons ces deux systèmes dans les détails.

3.1. Les points squelettiques dans les premiers écrits arabes

Le *rasm al-khaṭ* (*ductus*, tracé) utilisé dans le *muṣḥaf* de 'Uthmān ne comporte pas de points destinés à différencier entre les caractères homographes tels que le *bā* (ب), le *tā* (ت), *etc.* Ce *ductus* ne possède pas non plus de signes diacritiques tels que la *fatḥa*, la *ḍamma* et la *kasra*. Malgré cela, il existe bon nombre d'indices qui démontrent que le concept de points squelettiques n'était pas nouveau pour les Arabes et qu'il préexistait l'avènement de l'islam. En tout état de cause, quelle que soit la philosophie qui a présidé à leur exclusion des premiers *muṣḥaf*-s [3], je présenterai ci-dessous plusieurs exemples pour prouver que la paléographie arabe ancienne avait connaissance des points associés à certains caractères. Encore une fois, les exemples que je fournirai ci-dessous ne sont pas censés être exhaustifs car ce n'est pas l'objet de ce livre, ils sont présentés ici pour étayer notre argumentation[4] :

- La pierre tombale de Raqūsh, deuxième plus ancienne inscription arabe préislamique datée (Figure 9.4), vers 267 EC, présentant des points sur les lettres *dhāl* (ذ), *rā'* (ر) et *shīn* (ش) ;

1. Ces points sont destinés à représenter les sons des voyelles courtes. Ils portent aussi le nom de *ḥaraka* (الحركة), et en ourdou, on les appelle *zair*, *zabar*, *paish*, *etc.*
2. Ad-Dānī, *al-Muḥkam*, p.6. Auteur renommé, ad-Du'alī rédigea son traité de grammaire (et inventa le *tashkīl*) probablement vers 20 AH/640 EC.
3. Voir chapitre 7.2.4 pour une analyse des motifs d'exclusion. La question de savoir si celle-ci a provoqué des divergences dans les lectures du Coran est le sujet du chapitre 12.
4. De nombreuses nouvelles inscriptions sont régulièrement mises au jour. Ces découvertes ainsi que de nombreux autres exemples sont consultables sur islamic-awareness.org.

- Une inscription arabe préislamique à Jabal Ramm (Figure 9.6), vers le 4e siècle E.C. présentant des points squelettiques sur les lettres *nūn* (ن), *jīm* (ج) et *yā* (ي) ;
- Une inscription, très probablement préislamique, découverte à Sakākā (Arabie du Nord), écrite dans un script singulier.



Figure 10.3 : Inscription trouvée à Sakākā.
Source : Winnet et Reed, *« Ancient Records from North Arabia »*, figure 8
Réimprimé avec l'aimable autorisation de l'éditeur

- Cette inscription (présentant vraisemblablement une combinaison de caractères nabatéens et arabes)[1] contient des points squelettiques associés aux lettres arabes *nūn* (ن), *bā* (ب) et *tā* (ت) ;
- Document bilingue sur papyrus, daté de l'an 22 AH[2], faisant partie de la collection de papyrus de l'archiduc Erzherog Rainer conservée à Vienne, à la Bibliothèque nationale d'Autriche. Découvert en Égypte en 1877, le papyrus présente à la fois la date islamique (mois de *jumādā al-ūlā* de l'année 22 [AH]) et son équivalent copte (30 *pharmouthi* de l'année d'indiction 1), confirmant la date islamique traditionnelle de l'Hégire. Ce document date de l'époque du calife 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Les caractères arabes suivants comportent des points squelettiques : *nūn* (ن), *khā* (ن), *jīm* (ج), *dhāl* (ذ), *shīn* (ش) et *zā* (ز).

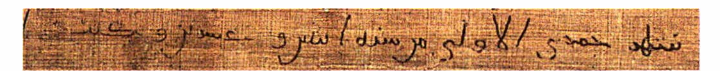


Figure 10.5 : La dernière ligne se lit :
« mois de Jumādā al-Ūlā de l'année 22 [AH] et écrit [par] Ibn Ḥudayda »

1. F.V. Winnett et W.L. Reed, *Ancient Records from North Arabia*, Presses de l'Université de Toronto, 1970, p.11
2. M. Hamidullah, *Six Originaux des Lettres Diplomatiques du Prophète de L'Islam*, pp.44-45 ; S. al-Munajjid, *Etudes De Paléographie Arabe*, Dār al-Kitāb al-Jadīd, Beirut, 1972, pp.102-3 ; voir aussi A. Jones, « The dotting of a script and the dating of an era : the strange neglect of PERF 558 », *Islamic Culture*, vol.72, 1998, pp.95-103. [Traduction] de la partie en arabe du document : « [1] Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricodieux. Voici ce qui fut pris par 'Abdallāh [2] Fils de Jābir, et ses compagnons d'armes, à Heraclepolis en mouton à sacrifier. Nous avons pris [3] auprès d'un représentant de Theodorakios, second fils d'Apa Kyros, et auprès d'un délégué de Christophoros, le cadet d'Apa Kyros, cinquante moutons à sacrifier [4] en plus de quinze autres moutons. Il les a donnés à sacrifier, pour l'équipage de ses navires, ainsi que sa cavalerie et son infanterie cuirassée durant [5] le mois de *jumādā al-ūlā* de l'année 22 et écrit par Ibn Ḥudaida ». Les chiffres entre crochets correspondent au numéro de ligne.

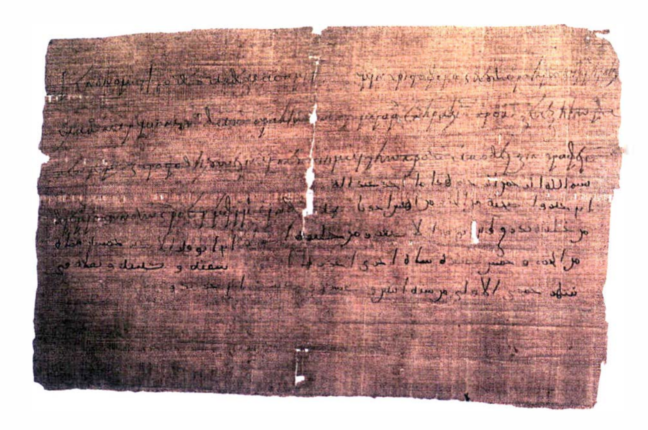
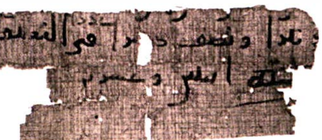


Figure 10.4 : Un document égyptien bilingue daté
Source : Bibliothèque nationale d'Autriche, *Collection de papyrus Rainer, P. Vindob. G 39726*
Réimprimé avec leur aimable autorisation

- Un fragment de parchemin sur papyrus, également daté de l'an 22 AH[1], conservé à la Bibliothèque d'État de Berlin. Des points squelettiques sont visibles sur le *nūn* (ن) et *fā* (ف) ;



...ونصف ... في ...
سنة اثنتين وعشرين

Figure 10.6 : Un autre parchemin arabe daté ainsi que sa transcription (ligne par ligne)
Source : Bibliothèque d'État de Berlin, *P. Berol. 15002*
Reproduit avec leur aimable autorisation

- Fragment de papyrus comportant un texte tronqué d'un édit, daté par Grohmann aux alentours des années 25-30 AH[2] conservé à la Bibliothèque nationale d'Autriche à Vienne. Des pointillés sont visibles sur la lettre *nūn* (ن) ;
- Une inscription trouvée à Wādī Sabeel dans la région de Najrān (sud-ouest de l'Arabie), datée de l'an 46 AH, présentant un point sur la lettre *bā* (ب)[3].

1. A. Grohmann, *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband II, Erster Halbband, I Arabische Choronolgie, II Arabische Papyruskunde*, E.J. Brill, Leiden, 1966, planche II:2
2. *Ibid.*, planche II:3
3. A. Grohmann, *Arabic Inscriptions*, dans Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie, 2e partie : textes épigraphiques, tome 1, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 1962, p.124, planche XXIII. L'inscription se lit comme suit (traduction) : « [1] Ô Allāh [2] accorde le pardon à 'Abdullāh ibn Dīrām. [3] Écrit après quatre nuits écoulées du [4] [mois de] *muharram* de l'an six et [5] quarante ».

اللهم
اغفر لعبد [الـ]ـله بن ديرام
كتب لاربعة ليل خلون من
محرم من سنة ست وار
بعين

Figure 10.7 : Inscription datée de l'an 46 AH, trouvée à Wādī Sabeel
Figure accompagnée de sa transcription (ligne par ligne)
Un point apparaît sous la lettre bā du mot « Arba'īn » (dernière ligne).

– *Entagion* bilingue sur papyrus, daté de l'an 54 AH[1] et mis au jour lors de fouilles exécutées à 'Awja Ḥafīr, dans le Néguev près de la frontière égyptienne. Des points squelettiques apparaissent sur les lettres *bā* (ب), *thā* (ث), *qāf* (ق) et *zā* (ز).



[بسـ]ـم الله الرحمن الرحيم
[مـ]ـن الحرث بن عبد الى اهل نصان
[من كـ]ـورة غزة من اقليم الحلوص
[فاعطو]ا عـمر عدى بن خلد من بنى
[سعد بن مـ]ـلك رزق ذ[ى] القعدة و
[المحرم وصـ]ـفر [وشهـ]ـرى ربيع
[سبعين مـ]ـدى قمح وثله زيـ[ـتـ]ـا و
[كتـ]ـب ابو سعيد فى ذى القعدة
نيسمخوعبرا ةنس نم

Figure 10.8 : Entagion bilingue daté sur papyrus du Néguev, accompagné de sa transcription (ligne par ligne). Les deux dernières lignes se lisent : « ... mois de dhūl qi'da de l'année 54 [AH] ».

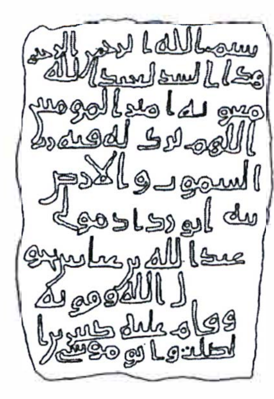
– Un autre papyrus bilingue daté par Grohmann aux environs de 22-54 AH[2], conservé à la bibliothèque principale de l'université du Michigan, Ann Arbor. Les points squelettiques sont associés aux lettres *nūn* (ن), *qāf* (ق) et *zā* (ز).



Figure 10.9 : Papyrus bilingue non daté, vers 22-54 AH

1. A. Grohmann, « Zum Papyrusprotokoll in früharabischer Zeit », *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, vol.ix, Graz-Cologne, 1960, pp.5-9. Voir aussi H.I. Bell, *The Arabic Bilingual Entagion, Proceedings of the American Philosophical Society*, vol.89, n°3 (oct. 1945), p.538-39. Selon Bell, un *entagion* est un ordre pour le paiement de taxes, la livraison de fournitures ou l'exécution de travaux, adressé aux habitants d'un village et joint à la lettre du gouverneur dans laquelle le service a été ordonné. [*Ibid.*, p.531]
2. A. Grohmann, *Handbuch der Orientalistik. I Arabische Choronolgie, II Arabische Papyruskunde*, *op. cit.*, planche III:1

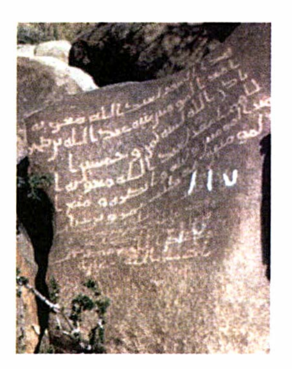
– Un barrage commandé par Mu'āwiya (*m.* 60 AH/679 EC) à Wādī al-Ḥanaq, à l'est de Médine, porte une inscription qui ajoute des points à la lettre *tā* (ت)[1].



بسـم الله الرحمن الرحيم
هذا السد لعبد الله
معوية امير المؤمنين
اللهم برك له فيه رب
السـموت والأرض
بنه أبو رداد مولى
عبد الله بن عباس بحو
ل الله وقوته
وقام عليه كثير بن ا
لصلت وأبو موسى

Figure 10.10 : Croquis de l'inscription (non datée) trouvée sur le barrage de Mu'āwiya près de Médine
Figure accompagné d'une transcription ligne par ligne

– Un autre barrage de Mu'āwiya, situé au nord-est de Tā'if et portant une inscription datée de l'an 58 AH. Les caractères suivants comportent des points : *yā* (ي), *bā* (ب), *nūn* (ن), *thā* (ث), *khā* (خ), *fā* (ف) et *tā* (ت)[2].



هذا السد لعبد الله معوية
امير المؤمنين بنه عبد الله بن صخر
باذن الله لسـنة ثمن وخمسـين ا
للهم اغفر لعبد الله معوية ا
مير المؤمنين وثبته وانصره ومتع ا
لمؤمنين به كتب عمرو بن حباب

Figure 10.11 : Inscription datée de l'an 58 AH, trouvée sur le barrage de Mu'āwiya près de Tā'if
Figure accompagnée d'une transcription (ligne par ligne)

1. S. ar-Rāshid, *Dirāsāt fī al-Āthār al-Islāmiyyah al-Mubakkirah bi al-Madīnah al-Munawwarah*, Riyāḍ, 1421 (2000), pp.46-60. Le barrage a été endommagé à cause des activités sismiques et volcaniques que la région a subies il y a longtemps. [*Ibid.*, pp.42-43] L'inscription est actuellement conservée au Musée archéologique national de Riyad.

2. G.C. Miles, « Early Islamic Inscriptions Near Ṭā'if. in the Ḥijāz », *JNES*, vol.vii, n°4 (oct. 1948), p.236-42. D'après le contour du texte tel que fourni par Miles, il y a un total de dix-sept lettres dans cette inscription avec des points. L'inscription se lit comme suit (traduction) : « [1] Ce barrage [appartient] au serviteur de Dieu Mu'āwiya [2] L'Émir des croyants. 'Abdullāh ibn Ṣakhr l'a construit [3] avec la permission d'Allāh, en l'an cinquante-huit. Ô [4] Allāh, pardonne au serviteur de Dieu Mu'āwiya, É- [5] mir des croyants, et donne-lui force et victoire, et accorde aux [6] croyants la jouissance [du barrage]. Écrit [par] 'Amr ibn Ḥabbāb » (d'après Miles, mais avec quelques modifications).

A la lumière de ce qui précède, nous pouvons conclure que jusqu'en l'an 58 AH, les lettres suivantes avaient été pourvues de points pour les différencier des autres lettres partageant la même forme squelettique : *nūn* (ن), *khā* (خ), *jīm* (ج), *dhāl* (ذ), *shīn* (ش), *zā* (ز), *yā* (ي), *bā* (ب), *thā* (ث), *fā* (ف), *qāf* (ق) et *tā* (ت)[1], soit un total de douze caractères. En nous basant uniquement sur les cinq premières inscriptions, antérieures au *muṣḥaf* de 'Uthmān, nous constatons que les points ont été normalisés selon le même modèle toujours en usage aujourd'hui.

Muḥammad ibn 'Ubayd ibn Aws al-Gassānī, secrétaire de Mu'āwiya, affirme que ce-dernier lui a demandé de réaliser un *tarqīsh* (ترقيش) sur un document particulier. S'enquérant de ce que signifiait le *tarqīsh*, on lui a répondu : « Il s'agit d'assigner à chaque caractère les points qui lui correspondent. » Mu'āwiya a ajouté qu'il en avait fait de même pour un document qu'il avait rédigé au nom du Prophète[2]. Comme Al-Gassānī n'est pas très réputé dans les cercles traditionnistes, cela affaiblit son récit[3], mais nous ne pouvons toutefois pas ignorer cet incident à la lumière des faits irréfutables prouvant l'utilisation précoce des points.

3.2. L'invention des signes diacritiques

Comme il a été évoqué précédemment, les signes diacritiques, connus en arabe sous le nom de *tashkīl*, ont été inventés par Abū al-Aswad ad-Du'alī (*m.* 69 AH/688 EC). Ibn Abī Mulayka rapporte à cet égard que sous le califat de 'Umar, un bédouin se présenta et indiqua qu'il cherchait un instructeur pour l'aider à apprendre le Coran. Quand le volontaire commença son enseignement, il commit beaucoup d'erreurs, à telle point que 'Umar dut l'interrompre, le corriger, puis ordonner que seuls ceux ayant une connaissance adéquate de l'arabe soient autorisés à donner ce type d'enseignement. A la suite de cet incident, qui l'a sans doute fortement préoccupé, 'Umar demanda à Abū al-Aswad ad-Du'alī de composer un traité de grammaire arabe[4].

1. L'une des inscriptions exclue de cette liste concerne un graffiti trouvé à côté de l'inscription coufique datée de Qā' al-Mu'tadil (voir Figure 9.13). Le graffiti se lit comme suit : « Je suis Zuhayr, client de la fille de Shayba », et des points sont apposés aux lettres *nūn* (ن) et *zā* (ز). Si nous ne l'avons pas inclus, c'est en partie parce que l'UNESCO, qui a ajouté l'inscription originale datée au registre de la Mémoire du monde des collections documentaires, a choisi d'exclure ce graffiti. Il est donc probablement d'origine plus tardive, bien que le nom de Zuhayr apparaisse dans les deux écritures.
2. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Jāmi'*, i:269
3. Pour plus de détails, reportez-vous au Chapitre 13, consacré à la méthodologie musulmane.
4. Ad-Dānī, *al-Muhkam*, p.4-5, note de bas de page 2, citant Ibn al-Anbārī, *al-Idāh*, p.15a-16a. An-Nadīm donne une description détaillée du manuscrit du traité de grammaire d'ad-Du'alī qu'il découvrit dans la bibliothèque d'Ibn Abī Ba'ra'. Il était alors composé de quatre feuillets et copié par le célèbre grammairien

Dûment mandaté, ad-Du'alī prit sa mission à cœur et produisit ainsi un traité dans lequel il imagina quatre signes diacritiques pouvant être apposés sur la lettre finale de chaque mot. Ces signes devaient être écrits en couleur pour se différencier des points squelettiques, qui, eux, étaient noirs. Initialement, tous ces signes étaient de la même couleur (rouge dans l'exemple ci-dessous), et la position de chaque point déterminait sa marque spécifique. Un point isolé placé après, sur ou sous la lettre constituait une *ḍamma*, une *fatḥa* ou une *kasra*, respectivement. De même, deux points placés après, sur ou sous la lettre indiquaient respectivement un *tanwīn aḍ-ḍamma* (double *ḍamma*), un *tanwīn al-fatḥa* (double *fatḥa*) ou un *tanwīn al-kasra* (double *kasra*)[1]. Il convient ici de noter que ces conventions qu'ad-Du'alī a mises au point étaient bien plus complexes que ce résumé ne le laisse paraître. Sous le califat de Mu'āwiya (*m.* 60 AH/679 EC), le grammairien accepta une commande visant à appliquer ce système de points à une copie du *muṣḥaf*, une tâche qu'il acheva probablement vers l'an 50 AH/670 EC.



Figure 10.12 : Exemple d'un muṣḥaf écrit en coufique, comportant des points mis au point par ad-Du'alī
Avec l'aimable autorisation du Musée des archives nationales du Yémen

Ainsi, ce système fut transmis par ad-Du'alī aux générations suivantes grâce aux efforts de Yaḥyā ibn Ya'mar (*m.* 90 AH/708 EC), de Naṣr ibn 'Āṣim al-Laythī (*m.* 100 AH/718 EC) et de Maymūn al-Aqran, jusqu'au jour où il parvint à Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (*m.* 170 AH/786 EC) qui en modifia le modèle en remplaçant les points colorés par des formes

Yaḥyā ibn Ya'mar (*m.* 90 A.H./708 E.C.). La signature d'un autre grammairien y était apposée, 'Allān an-Naḥawī, et en-dessous celle d'an-Naḍr ibn Shumayl. [an-Nadīm, *al-Fihrist*, p.46] Grâce à ces signatures, la légitimité de la paternité originale du traité par Abū al-Aswad ad-Du'alī a pu être établie.

1. Ad-Dānī, *al-Muḥkam*, pp.6-7

ressemblant à certains caractères[1]. Il faudra ensuite attendre quelques siècles avant que le système d'al-Farāhīdī ne supplante définitivement le premier.

Au départ, chaque centre semblait appliquer une convention légèrement distincte. Par exemple, Ibn Ushta rapporte que le *muṣḥaf* d'Ismā'īl al-Qusṭ, l'imām de La Mecque (100-170 AH/718-786 EC), comportait un système de points différent de celui utilisé par les Irakiens[2], tandis qu'ad-Dānī relève que les savants de Sanaa suivaient encore un autre modèle[3]. De même, le système utilisé par les Médinois différait de celui des habitants de Bassora. Cependant, à la fin du premier siècle, les conventions de Bassora dominèrent la scène et se firent très vite adopter par les savants de Médine[4]. Par la suite, on vit l'introduction de points de plusieurs couleurs, chaque marque diacritique se voyant attribuer une couleur unique.

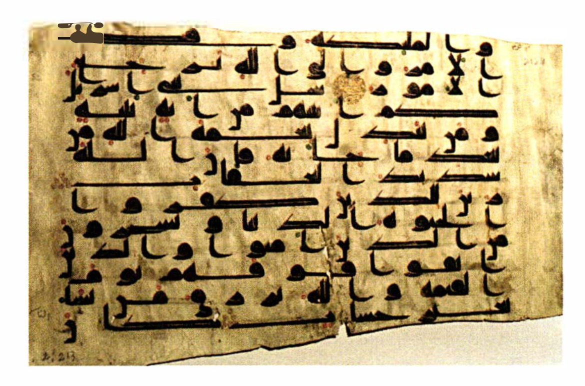


Figure 10.13 : Exemple d'un muṣḥaf écrit en coufique
Les points diacritiques sont multicolores (rouge, vert, jaune et bleu pâle). Notez également la présence de séparateurs de versets ainsi que le marqueur du dixième verset, comme abordé chap.8
Avec l'aimable autorisation du Musée des archives nationales du Yémen.

3.3. Utilisation parallèle de deux systèmes de marquage diacritique

Le système diacritique proposé par Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī s'est très vite imposé dans des textes non coraniques. Pour les copies magistrales du Livre sacré, les copistes ont délibérément choisi, par souci de différenciation, d'utiliser un script et des signes diacritiques distincts de ce qui était utilisé dans les autres livres, même si progressivement quelques calligraphes ont commencé à adopter le nouveau système diacritique pour

1. *Ibid.*, p.7
2. *Ibid.*, p.9
3. *Ibid.*, p.235
4. *Ibid.*, p.7

le Coran également[1]. A cet égard, j'ai le bonheur d'être en possession de quelques images en couleur des fragments du Coran provenant de la collection de Sanaa, lesquelles permettent de démontrer à quel point ces systèmes s'étaient perfectionnés. Les figures 10.12 et 10.13 (ci-dessus) datent probablement du 2e siècle AH, tandis que la figure 10.14 ci-dessous présente un exemple de script coranique du 3e siècle AH[2]. En comparaison, la figure 10.15 représente un exemple d'écriture non-coranique de la même période. La différence est clairement visible dans le script utilisé ainsi que dans les schémas employés pour les marques squelettiques et diacritiques. Pour plus d'exemples, se reporter aux figures 10.17 et 10.18.



Figure 10.14 : Exemple d'écriture coranique du troisième siècle de l'Hégire
Notez à nouveau l'utilisation de points multicolores.
Avec l'aimable autorisation du Musée des archives nationales du Yémen

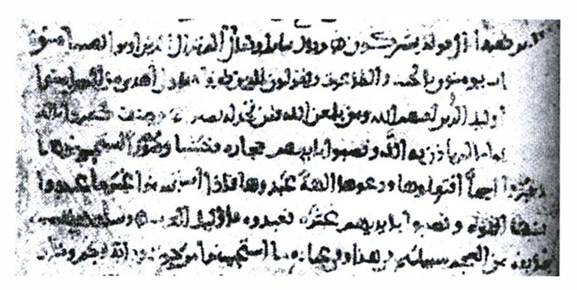


Figure 10.15 : Exemple d'un script non-coranique, fin du deuxième siècle de l'Hégire
Notez l'utilisation de marques diacritiques, conformes au système d'al-Farāhīdī
Source : A. Shākir (éd.), *ar-Risālah d'ash-Shāfi'ī*, Le Caire, 1940, planche 6

1. Parmi les plus anciens de ces calligraphes, on trouve Ibn Muqla (*m.* 327 AH) et Ibn al-Bawwāb (*m.* 413 AH). En fait, Ibn al-Bawwāb s'est même éloigné de l'orthographe de 'Uthmān. La tendance actuelle est de revenir à l'orthographe ancienne, comme c'est le cas dans le *mushaf* imprimé par le complexe du roi Fahd à Médine (voir chapitre 10.2).

2. D'après la description du catalogue : *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, Dar al-Athar al-Islamiyyah (Musée national du Koweït), 19 mars - 19 mai 1985, planche n°53. J'ai quelques réserves à cet égard. Pour ma part, la figure 10.12 appartient par exemple à la fin du premier siècle.

4. Les sources des systèmes de points squelettiques et diacritiques

Le père Yūsuf Sa'īd, cité par al-Munajjid comme une autorité en histoire des alphabets, des systèmes de points squelettiques et des marques diacritiques, affirme que les Syriaques ont probablement été les premiers à développer ce système de points[1]. Il parle ici des points squelettiques, tels qu'ils apparaissent dans des caractères comme خ - ج - ح, et non pas des signes diacritiques. En revanche, 'Izzat Ḥasan (éd.), dans son introduction d'*al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif*, va encore plus loin en attribuant tout le système diacritique à l'influence syriaque. Selon lui, les Arabes l'ont sûrement librement emprunté aux Syriaques, qui disposaient avant eux de systèmes de points et d'une grammaire plus développés[2]. Pour soutenir cet argument, il cite l'orientaliste italien Guidi, l'archevêque Yūsuf Dāwūd, Isrā'īl Wilfinson et 'Alī 'Abd al-Wāḥid al-Wāfī, ce dernier ne faisant que répéter les dires des commentateurs précédents. Citant Wilfinson, le docteur Ibrāhīm Jum'a, quant à lui, exprime une opinion identique selon laquelle les Arabes auraient emprunté le système diacritique à la langue syriaque[3]. Beaucoup d'autres parviennent à la même conclusion, y compris le révérend Mingana qui (n'ayant pas pour habitude d'édulcorer ses propos) déclare :

> Le premier inventeur des voyelles arabes est inconnu de l'Histoire. Les opinions des auteurs arabes, sur ce point, sont trop faibles pour être citées.[4]

Après avoir affirmé que les universités, les écoles et les monastères syriaques avaient mis en place un système de points entre 450 et 700 EC, Mingana déclare que « [le] fondement des voyelles arabes est basé sur les voyelles des Araméens. Les noms donnés à ces voyelles constituent une preuve irréfutable de la véracité de cette affirmation : *Phath* et *Phataha* par exemple »[5]. Selon lui, les Arabes n'ont perfectionné ce système que dans la seconde moitié du 8e siècle de l'ère chrétienne[6] sous l'influence de l'école de Bagdad, laquelle était sous la direction de savants nestoriens et dans le cadre de laquelle le célèbre Ḥunayn avait écrit son traité de grammaire syriaque[7].

1. S. al-Munajjid, *Études de Paléographie Arabe*, p.128. Al-Munajjid émet quelques réserves quant à l'attribution des points squelettiques à l'influence syriaque.
2. 'Izzat Ḥasan (ed.), *al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif*, pp.28-29
3. Ibrāhīm Jum'a, *Dirāsātun fī taṭawwur al-kitābāt al-kūfiyya*, 1969, pp.17, 27, 372
4. A. Mingana and A.S. Lewis (eds.), *Leaves from Three Ancient Qurâns Possibly Pre-'Othmânic: with a list of their Variants*, Presses universitaires de Cambridge, 1914, p.xxxi
5. *Ibid.*, p.xxx
6. Cela correspond à 130 AH et après, car 700-799 EC correspond à 81-184 AH.
7. Mingana and Lewis (eds.), *op. cit.*, p.xxxi

Or, dans l'alphabet syriaque, seuls deux caractères possèdent des points squelettiques : le *dolath* (*dal*) et le *rish* (*ra*). En face, l'alphabet arabe contient un total de seize caractères munis de points : ب - ت - ث - ج - خ - ذ - ز - ش - ض - ظ - غ - ف - ق - ن - ي - ة. Présumer que les Arabes ont emprunté leurs multiples points au syriaque devient donc une proposition difficilement soutenable. De plus, nous disposons de preuves claires de l'utilisation de points squelettiques avant l'islam, dès le début du 7e siècle, voire du 3e siècle de notre ère[1].

Passons maintenant aux marques diacritiques du syriaque, qui se présentent sous deux ensembles. A ce sujet, Yūsuf Dāwūd Iqlaimis, l'évêque de Damas, déclare :

> Il est confirmé, sans doute aucun, qu'aucune méthode de marquage diacritique, aucune voyelle grecque et aucun système de points ne sont apparus en syriaque du vivant de Jacob de Raha, mort au début du 8e siècle de l'ère chrétienne.[2]

Pourtant, selon Davidson[3], c'est Jacob de Raha (mort en 708 EC) qui a inventé la première série de signes au 7e siècle, tandis que Théophile aurait inventé la seconde série (voyelles grecques) au 8e siècle. Si l'on considère que la fin du 7e siècle de l'ère chrétienne correspond à l'an 81 de l'Hégire et la fin du huitième à l'an 184, une question se pose : qui a emprunté à qui ? À en juger par les dires de Davidson, le verdict pourrait tomber dans un sens comme dans l'autre, d'où la nécessité d'examiner les textes pour dégager une réponse. La figure ci-dessous illustre quelques voyelles syriaques[4].

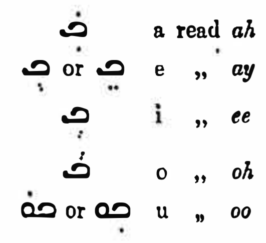


Figure 10.16 : Exemples de voyelles syriaques

Les signes mis au point par Jacob de Raha ressemblent à s'y méprendre au système diacritique utilisé dans le Coran. Or, rappelons-le, l'inventeur du système arabe, Abū al-Aswad ad-Du'alī, est mort en 69 AH (688 EC), soit

1. Se reporter à l'inscription Raqūsh, voir chapitre 9.
2. Yūsuf Dāwūd Iqlaimis évêque de Damas, *al-Lam'a ash-shahiyya fī naḥw al-lugha as-siryānīyya*, 2e édition, Mossoul, 1896, p.169
3. B. Davidson, *Syriac Reading Lessons*, Londres, 1851
4. *Ibid.*

quelque dix-neuf ans après avoir ajouté des points à l'ensemble du *muṣḥaf* pendant le califat de Mu'āwiya (vers l'an 50 AH/670 EC).

Ainsi, la question de savoir qui a emprunté à qui devient subitement limpide. Pendant 600 ans, les Syriaques ont écrit leurs Bibles sans aucune marque diacritique, bien qu'ils aient revendiqué l'existence d'une université active à Nisibe dès 450 EC, ainsi que plusieurs écoles et monastères. Pourtant, leurs marques diacritiques n'ont pas été conçues avant la fin du 7e/ début du 8e siècle, tandis que le *muṣḥaf* doté de points d'ad-Du'alī avait été achevé dans le troisième quart du 7e siècle EC. Par conséquent, la logique suggère clairement que Jacob a plagié le système inventé par les musulmans. Cela bien sûr, si nous acceptons l'affirmation de Davidson. En revanche, si c'était le verdict de l'évêque de Damas qui devait faire autorité, alors il n'y aurait même pas besoin de cet argument.

S'agissant de l'allégation du révérend Mingana selon laquelle les Arabes n'auraient pas élaboré ce système avant la seconde moitié du 8e siècle EC, il suffit de rappeler ce qui suit :

- Il est rapporté qu'Ibn Sīrīn (*m.* 110 AH/728 EC) possédait un *muṣḥaf* doté de points ajoutés par Yaḥyā ibn Ya'mar lui-même (*m.* 90 AH/708 EC)[1] ;
- Khālid al-Ḥadhdhā' suivait les récitations d'Ibn Sīrīn à partir d'un *muṣḥaf* doté de points[2].

Ces deux récits sont bien antérieurs à l'allégation d'emprunt proposée.

La grammaire syriaque a gagné son identité propre grâce aux efforts de Ḥunayn ibn Isḥāq (194-260 AH/810-873 EC)[3]. Contrairement à ce que soutient Mingana, le traité de Ḥunayn sur le syriaque n'a eu aucune influence sur la grammaire arabe, car Sībawayh (*m.* 180 AH/796 EC)[4], le plus grand grammairien arabe, est mort avant même la naissance de Ḥunayn. Ḥunayn lui-même était en réalité un pur produit de la civilisation islamique. Il a appris l'arabe à Bassora, auprès d'un élève de l'un des disciples du célèbre lexicographe musulman Khalīl bin Aḥmad al-Farāhīdī (100-170 AH/718-786 EC)[5].

1. Ad-Dānī, *al-Naqt*, p.129
2. Ad-Dānī, *al-Muhkam*, p.13
3. Ḥunayn ibn Isḥāq (194-260 AH/810-873 EC) : né à Ḥīra dans une famille chrétienne (de langue syriaque). « En raison de son attitude à l'égard de l'iconoclasme, il fut soupçonné de blasphème et excommunié par [...]. » [J. Ruska, « Ḥunain b. Isḥāk », *Encyclopédie de l'Islam*, Première édition, E.J. Brill, Leyde, 1927, p.336]
4. Sībawayh (*c.* 135-180 AH/752-796 EC) : il est l'une des plus grandes autorités en matière de grammaire arabe et l'auteur du célèbre ouvrage, *al-Kitāb*. [Voir Kaḥḥāla, *Mujam al-Muwallifīn*, ii:584]
5. Kaḥḥāla, *op. cit.*, i:662

5. « Irrégularités » orthographiques et paléographiques dans les premiers scripts non-coraniques

Nous avons précédemment examiné comment deux systèmes diacritiques différents pouvaient être employés de manière parallèle, l'un pour le Coran et l'autre pour les autres œuvres. Nous avons également relevé la différence entre les scripts coraniques et non coraniques, ainsi que l'avis juridique rendu par de nombreux érudits contre la modernisation des conventions orthographiques utilisées dans le *Mushaf* de 'Uthmān. Mais qu'en est-il des autres livres ? Comment ont-ils évolué en fonction des changements dans la paléographie et l'orthographe de l'écriture arabe ?

La figure 10.17 représente un échantillon d'une demi-page tiré du livre des *Maghāzī* de Wahb ibn Munabbih, provenant d'un manuscrit daté de l'an 227 AH. Khoury fournit une liste unique d'orthographes particulières qu'il a observées dans ce texte[1], dont j'ai reproduit une partie ci-dessous :

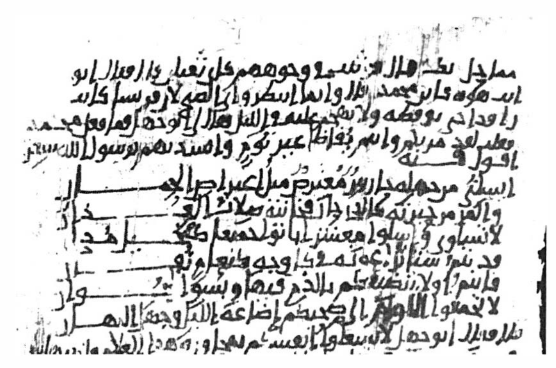


Figure 10.17 : Exemple d'écriture non-coranique datée de l'an 227 AH
Source : R.G. Khoury, *Wahb ibn Munabbih*, planche PB 9
Réimprimé avec l'aimable autorisation de l'éditeur.

Manuscrit de Wahb	Orthographe moderne	Manuscrit de Wahb	Orthographe moderne	Manuscrit de Wahb	Orthographe moderne
اعدى	أعداء	سفها	سفهاء	المرة	المرأة
نساكم	نساءكم	هولى	هولاء	جاك	جاءك
اقرى	اقرأ	اوحا	أوحى	تلى	تلا
ظحا	ضحى	ظلت	ضلت	البلى	البلاء

Parmi les curiosités les plus frappantes, on trouve le mot لئن orthographié لن (c'est-à-dire sans la *hamza*), et قرأ orthographié قرى sans aucun point.

1. Raif G. Khoury, *Wahb bin Munabbih*, Otto Harrassowitz – Wiesbaden, 1972, partie I, pp.22-27

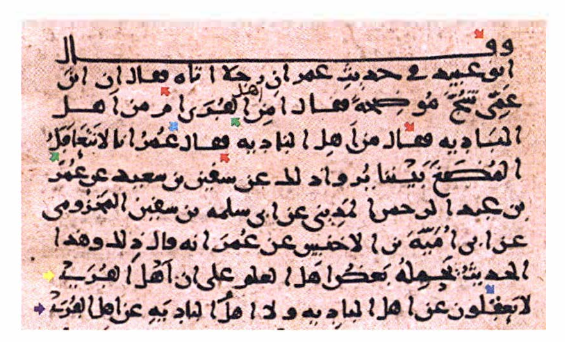


Figure 10.18 : Autre exemple d'écriture non-coranique, daté de l'an 252 AH
Source : Bibliothèque universitaire de Leyde, manuscrit no. Or. 298, f. 239b
Reproduit avec leur aimable autorisation.

La figure 10.18 représente quant à elle un échantillon d'une page tronquée tirée du livre intitulé *Gharīb al-ḥadīth* d'Abū 'Ubayd, conservé à la bibliothèque universitaire de Leyde. Ce manuscrit est truffé d'« irrégularités » en matière de points squelettiques[1]. La lettre *qāf* (ق) aux lignes 1, 2 et 4 (flèche rouge) est dépourvue de points. Elle prend un seul point en dessous du caractère aux lignes 3 et 4 (flèche verte). Puis elle prend deux points au-dessus du caractère à la dernière ligne (flèche bleue). La lettre *ya'* isolée (ي)[2] est dépourvue de points à la ligne 3 (flèche bleu clair). Elle est écrite comme précédemment mais sous une forme différente à la dernière ligne (flèche violette). Puis elle est écrite avec deux points en dessous du caractère à la ligne 8 (flèche jaune).

Le plus frappant dans cet exemple est le fait que toutes ces « irrégularités » se retrouvent sur une seule page. Il est donc certain qu'il s'agit d'un manuscrit réalisé par un seul copiste. Or, le fait que celui-ci ait décidé d'écrire ces lettres dans des styles multiples suggère que tous ces styles étaient aussi valables les uns que les autres, et renforce ce que nous avons exposé précédemment concernant les nombreuses formes permises pour les trois voyelles : ا - و - ي. En fait, l'« irrégularité » n'existe en soi que dans notre jugement puisque, car si les deux styles étaient autorisés à l'époque, nous ne pouvons pas, en bonne conscience, accuser le scribe d'incohérence. Dès lors, quelle que soit la raison que nous puissions invoquer pour justifier la paléographie libérale

1. Cette liste n'est pas exhaustive et se base sur la partie présentée. De Goeje a étudié ce manuscrit en détail et a observé d'autres irrégularités [M.J. de Goeje, « Beschreibung einer alten Handschrift von Abū Obaida's Garīb-al-ḥadīth », *ZDMG*, xviii:781-807 cité dans *Levinus Warner and His Legacy* (Catalogue de l'exposition commémorative tenue à la Bibliotheca Thysiana du 27 avril au 15 mai 1970), E.J. Brill, Leyde, 1970, pp.75-76]. Je remercie le Prof. J.J. Witkam pour cette référence et l'image en couleur.

2. Lors de l'écriture du *ya'* isolé, deux formes squelettiques différentes sont utilisées (voir par exemple les flèches bleues et violettes).

de cette époque, elle reste en fait peu significative. La méthodologie islamique veut que tout étudiant apprenne directement d'un maître et qu'il ne soit jamais laissé à l'étude d'un texte par lui-même. Tant que cette tradition orale subsistait et que le maître était capable de déceler les irrégularités de sa propre écriture, il n'y avait alors aucun risque de corruption.

Pour ceux que cela intéresse, il existe des centaines d'excellentes références qui sont consacrées à l'orthographe et aux systèmes de points utilisés dans les *muṣḥaf*-s. A ceux-là, je leur suggère de lire (1) *Kitāb an-naqṭ* d'Abū 'Amr ad-Dānī (371-444 AH), publié par l'Université al-Azhar, Le Caire, ainsi que (2) *al-Muḥkam fī naqṭ al-maṣāḥif* d'ad-Dānī, édité par 'Izzat Ḥasan, Damas, 1379/1960. Je recommande également aux lecteurs intéressés de consulter l'introduction de l'ouvrage intitulé *al-Badī' fī rasm maṣāḥif 'Uthmān* (p.43-54), édité par al-Funaysān, où l'on peut trouver une liste de quatre-vingts ouvrages de référence sur le sujet.

L'objectif principal de ces travaux est d'instruire le lecteur sur les conventions 'uthmāniennes, et non de suggérer qu'elles étaient en quelque sorte défectueuses ou peu élaborées. Comme nous l'avons vu dans les exemples sur les divergences entre l'anglais écrit du 17e siècle et celui d'aujourd'hui, et vu que ce type de variations ne peut être imputé qu'à l'évolution de la langue (plutôt qu'à la défectuosité), rien ne peut justifier une attitude autre vis-à-vis de la langue arabe.

6. Conclusion

Dans les compilations indépendantes de 'Uthmān, ni les points squelettiques (connus des Arabes avant l'avènement de l'islam) ni les marques diacritiques (inventées, elles, par les musulmans) n'étaient présents. La densité consonantique et l'absence de points dans ces compilations ont constitué une protection unique contre toute tentative de contourner l'érudition orale et d'apprendre le Coran par soi-même. Une personne qui aurait tenté de réciter publiquement le Coran sans avoir étudié avec un maître aurait été immédiatement repérée. 'Uthmān n'était d'ailleurs pas le seul à être réticent à l'idée d'incorporer des éléments étrangers dans le *muṣḥaf*. Ibn Mas'ūd était du même avis. Bien plus tard, Ibrāhīm an-Nakha'ī (*m.* 96 AH), a réagi avec répugnance à un *muṣḥaf* contenant des titres, tels que « Le début de [telle et

telle] sourate », et a ordonné que les ajouts soient supprimés[1]. Yaḥyā ibn Abī Kathīr (*m.* 132 AH) dit :

> Les points furent la première chose incorporée par les musulmans dans le *muṣḥaf*, un acte qui, selon eux, apporta de la lumière au texte [c'est-à-dire le clarifia]. Par la suite, ils ajoutèrent des points à la fin de chaque verset pour le séparer du suivant, et après cela, des informations indiquant le début et la fin de chaque sourate.[2]

Récemment, je suis tombé sur un commentaire acerbe publié par un écrivain arabe au sujet de l'orthographe du Coran, dans lequel il insiste pour que soit suivie la forme arabe moderne et délaissées les conventions du *muṣḥaf* de 'Uthmān, qu'il qualifie de folie d'analphabètes. Je ne suis pas du tout d'accord. Je considère plutôt que c'est justement de la pure folie, de la part de cette personne et de géants comme Ibn Khaldūn, de négliger le poids de l'inévitable évolution de la langue au fil du temps. Ignorer cette réalité reviendrait à penser que personne ne critiquerait leurs efforts dans quelques siècles et les qualifierait d'œuvre d'analphabètes. Le fait que le Coran ait résisté à toute altération pendant quatorze siècles est la preuve vivante que le texte qu'il contient appartient à Allāh, qui s'en est désigné Lui-même le gardien. L'inviolabilité de l'original, immaculé depuis toujours, ne connaîtra jamais les altérations et les ajustements infligés aux Écritures bibliques[3].

1. Ad-Dānī, *al-Muḥkam*, p.16
2. Voir Ibn Kathīr, *Faḍā'il*, vii:467.
3. Voir chapitres 16 et 18.

11

Études des *muṣḥaf*-s existants attribués à 'Uthmān

⁂

Dans les chapitres précédents, nous avons vu comment le calife 'Uthmān, après avoir entériné la version définitive du *muṣḥaf*, en fit envoyer des copies officielles aux quatre coins du monde musulman. Selon l'opinion la plus soutenue, six exemplaires furent acheminés vers les plus grandes régions de l'empire naissant : Médine, La Mecque, Kūfa, Bassora et la Syrie (Shām), sans oublier une copie que le calife a gardée pour son usage personnel[1].Presque simultanément, les contemporains de 'Uthmān se sont mis à décortiquer ces *muṣḥaf-s*. Des recherches ont été immédiatement lancées dans les différentes localités ayant reçu des copies, et une inspection minutieuse, allant jusqu'à la vérification mot-à-mot (en réalité, lettre par lettre) a été entreprise, afin de débusquer toute disparité qui se serait glissée entre les copies. Dans ce chapitre, nous allons explorer les différences qui ont été découvertes entre les *muṣḥaf-s* officiels, une copie privée appartenant à un célèbre compagnon, deux des plus anciens *muṣḥaf-s* écrits en script *ḥijāzī*, ainsi que cinq *muṣḥaf-s* traditionnellement associés au troisième calife, dispersés sur une grande partie du globe.

1. Les différences entre les six muṣḥaf-s officiels de 'Uthmān

de nombreux savants ont dédié leur vie à la comparaison des *muṣḥaf-s* de 'Uthmān, leur but étant de rapporter ce qu'ils pouvaient y trouver avec

1. Reportez-vous au chapitre 7.4.

sincérité sans rien dissimuler. Abū ad-Dardā' (*m.* vers 35 AH)[1], un illustre Compagnon du Prophète, a longuement travaillé sur ce sujet avant de décéder dans la décennie qui a suivi l'envoi des *muṣḥaf-s*, laissant à sa veuve le soin de transmettre ses conclusions[2]. Khālid ibn Iyās ibn Ṣakhr ibn Abī al-Jahm a remarqué, alors qu'il examinait le *muṣḥaf* personnel de 'Uthmān (*muṣḥaf al-Imām*), que cet exemplaire particulier différait du *muṣḥaf* de Médine en douze endroits[3]. Ce travail de comparaison a fini par produire une série de conclusions qui, une fois prises en compte, étaient plutôt surprenantes. L'ensemble des différences trouvées entre les *muṣḥaf-s* de La Mecque, de Médine, de Kūfa, de Bassora, de Syrie et le *codex* de 'Uthmān ne concernaient que des lettres individuelles, telles que : و - ف - ا - *etc.* La seule exception était la disparition d'un هو (il) dans un verset et d'un من (de) dans un autre, sans que cela n'affecte le sens. Dans l'ensemble, il s'agissait en tout et pour tout de variations squelettiques ne représentant pas plus de quarante (40) caractères, répartis dans six *muṣḥaf*-s[4]. À titre de comparaison, nous avons ajouté à la liste ci-dessous le *muṣḥaf* du complexe du roi Fahd, représentant des *muṣḥaf*-s en circulation aujourd'hui[5]. Les entrées sont classées par couleur, de sorte que celles qui présentent le même texte consonantique sur une même ligne partagent la même couleur.

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Shām	muṣḥaf al-Imām	Roi Fahd
1	2:116	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	قالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ
2	2:132	واوصى	ووصى	ووصى	ووصى	واوصى	ووصى	ووصى

1. Il n'y a pas de consensus sur l'année de sa mort. Il est mort soit vers la fin du califat de 'Uthmān, soit peu de temps après. [Ibn Ḥajar, *Taqrīb at-Tahẕīb*, entrée n°5228]

2. Voir Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.330.

3. Le fait est que le *muṣḥaf* de Médine a été perdu (ou détruit) lors des troubles civils (*fitna*) qui ont éclaté à la suite de l'assassinat de 'Uthmān. [Ibn Shabba, *Tārīkh al-madīnah*, pp.7-8] Comment donc divers savants ont-ils pu examiner le *muṣḥaf* de Médine ? La réponse est double. Premièrement, Abū ad-Dardā', un compagnon de grande renommée, décédé la même année que 'Uthmān, avait réalisé un examen approfondi de tous les *muṣḥaf*-s expédiés par 'Uthmān, y compris celui conservé de Médine. Ses conclusions, répertoriées avant que le *muṣḥaf* de Médine n'ait disparu, ont servi de modèle aux savants qui ont suivi. [voir par exemple Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, pp.330-32] Deuxièmement (et peut-être surtout), les savants qui ne pouvaient plus analyser le *muṣḥaf* de Médine en tant que tel, déclarent souvent dans leurs écrits, qu'ils ont examiné « les *muṣḥaf*-s des gens du Hedjaz [Arabie occidentale] ». Ce qui signifie que ce qu'ils ont examiné étaient des duplicatas authentifiés du *muṣḥaf* de Médine, réalisés par des Compagnons ou des savants connus pour leur usage personnel avant la disparition du *muṣḥaf* de Médine (voir la note à la fin du chapitre 11.2). Ainsi, ils ont pu contourner la perte du *muṣḥaf* et procéder quand même à une analyse détaillée de son texte.

4. Voir Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, pp.328-33 ; également ad-Dānī, *al-Muqni'*, pp.112-14.

5. Basé sur la version de Ḥafṣ d'après 'Āṣim, l'une des sept récitations du Coran faisant autorité et acceptées à l'unanimité.

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Shām	muṣḥaf al-Imām	Roi Fahd
3	3:133	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا	وسارعوا	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا
4	3:184	والزبر والكتب	والزبر والكتب	والزبر والكتب	والزبر والكتب	وبالزبر وبالكتب	والزبر والكتب	والزبر والكتاب
5	4:66	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليلا	الا قليل	الا قليل
6	5:53	يقول الذين	يقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	يقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين
7	5:54	من يرتدد	من يرتد	من يرتد	من يرتد	من يرتدد	من يرتد	من يرتد
8	6:32	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	ولدار	وللدار	وللدار
9	6:63	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجينا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجنا
10	6:137	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركائهم	شركاوهم	شركاؤهم
11	7:3	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	يتذكرون	تذكرون	تذكرون
12	7:43	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	ما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى
13	7:75	قال الملا	قال الملا	قال الملا	قال الملا	وقال الملا	قال الملا	قال الملأ
14	7:141	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجاكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم
15	9:100	تجرى تحتها	تجرى من تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها
16	9:107	الذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	الذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا
17	10:22	يسيركم	يسيركم	يسيركم	يسيركم	ينشركم	يسيركم	يسيركم
18	17:93	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحان	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحان	قل سبحان
19	18:36	خيرا منهما	خيرا منهما	خيرا منها	خيرا منها	خيرا منهما	خيرا منها	خيرا منها
20	18:95	ما مكنى	ما مكننى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكنى
21	21:4	قل ربى	قل ربى	قال ربى	قل ربى	قل ربى	قل ربى	قال ربى
22	21:30	اولم ير الذين	الم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين
23	23:87	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله
24	23:89	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله
25	23:112	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قل كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قل كم لبثتم
26	23:114	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قل ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قل ان لبثتم
27	25:25	ونزل الملئكة	وننزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة
28	26:217	فتوكل	وتوكل	وتوكل	وتوكل	فتوكل	وتوكل	وتوكل
29	27:21	لياتينى	لياتيننى	لياتينى	لياتينى	لياتينى	لياتينى	لياتينى
30	28:37	وقال موسى	قال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقال موسى
31	36:35	وما عملته	وما عملته	وما عملت	وما عملته	وما عملته	وما عملته	وما عملته
32	39:64	تامرونى	تامرونى	تامرونى	تامرونى	تامروننى	تامرونى	تأمرونى
33	40:21	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منكم	اشد منهم	اشد منهم
34	40:26	وان يظهر	وان يظهر	او ان يظهر	وان يظهر	وان يظهر	او ان يظهر	او ان يظهر
35	42:30	بما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	بما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Shām	muṣḥaf al-Imām	Roi Fahd
36	43:68	يعبادى	يعباد	يعباد	يعباد	يعبادى	يعبادى	يعباد
37	43:71	ما تشتهيه	ما تشتهى	ما تشتهى	ما تشتهى	ما تشتهيه	ما تشتهيه	ملتشتهيه
38	46:15	حسنا	حسنا	احسنا	حسنا	حسنا	حسنا	احسنا
39	47:18	ان تاتيهم	ان تاتهم	ان تاتهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم
40	55:12	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذا العصف	ذو العصف	ذو العصف
41	55:78	ذى الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل	ذو الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل
42	57:10	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكل وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله
43	57:24	الغنى	هو الغنى	هو الغنى	هو الغنى	الغنى	هو الغنى	هو الغنى
44	91:15	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف

Il va sans dire que les six *muṣḥaf*-s de 'Uthmān sont dans l'ensemble identiques. Les variations mineures qui existent entre eux peuvent être résumées comme suit : (1) un ا supplémentaire à 11 endroits ; (2) un و supplémentaire à 8 endroits ; (3) un caractère supplémentaire (autre que le *alif* ou le *wāw*) à 16 endroits ; (4) un caractère à la place d'un autre à 6 endroits ; (5) un من supplémentaire à un seul endroit ; (6) un هو supplémentaire à un endroit. En tout, cela représente un total de quarante-cinq (45) lettres sur 9 000 lignes[1], des variations qui n'ont aucune incidence sur le sens individuel de chaque verset et n'altèrent en rien la sémantique générale du texte. Ces variations ne sont néanmoins pas dues à la négligence. Lors de la préparation des copies maîtresses, Zayd ibn Thābit a retenu chacune de ces variations dans des *muṣḥaf*-s différents, jugeant dans chaque cas que les deux lectures étaient authentiques et de même statut[2]. Il aurait éventuellement pu les inclure côte-à-côte, mais cela n'aurait fait que semer davantage de confusion, tandis que placer l'une d'elles en marge aurait engendré un défaut d'authenticité. Cependant, en choisissant de placer chacune de ces variations dans un exemplaire différent, il leur a donné à toutes le même niveau d'autorité.

Lorsque des variations apparaissent entre deux manuscrits de statut égal, l'approche moderne de la critique textuelle voudrait que l'éditeur cite uniquement l'une d'entre elle dans le texte principal et relègue toutes les autres en notes de bas de page. Or, cette méthode reste pour le moins injuste, car elle dévalorise la seconde variante. Le système mis en place par Zayd semble

1. 8 832 lignes plus exactement. Le *muṣḥaf* imprimé par le complexe du roi Fahd à Médine compte 604 pages de 15 lignes. Chaque séparateur de sourates occupe l'espace de 2 lignes.
2. Abū 'Ubayd, *Faḍā'il*, p.333 ; voir aussi ad-Dānī, *al-Muqni'*, pp.118-19.

donc beaucoup plus équitable : en mettant à disposition plusieurs copies, il évite tout conflit d'autorité entre telle ou telle lecture et donne à chaque variante sa juste reconnaissance[1].

Une dernière précision : les premiers érudits se fondaient uniquement sur les copies officielles du *muṣḥaf* telles qu'elles avaient été envoyées par 'Uthmān lui-même, à moins que ce ne soit sur les doubles réalisés et conservés par des Compagnons et des spécialistes renommés du Coran. Leurs recherches ne portaient jamais sur les copies privées conservées par le grand public (qui devaient se compter par milliers), car seuls les *muṣḥaf-s* officiels constituaient la référence, et non l'inverse. Examinons quand même l'une de ces copies privées.

2. Examen du muṣḥaf de Mālik ibn Abī 'Āmir al-Aṣbaḥī

Procédons à présent à une comparaison entre le *muṣḥaf* de 'Uthmān et un autre *muṣḥaf*, une copie personnelle conservée par un illustre savant. Un jour, Mālik ibn Anas (94-179 AH/712-795 EC) remit cette copie à ses étudiants[2] et leur en raconta l'histoire. Il déclara qu'elle avait appartenu à son grand-père, Mālik ibn Abī 'Āmir al-Aṣbaḥī (*m.* 7 AH/693 EC), un disciple du calife 'Umar[3], et l'un des douze que 'Uthmān avait réunis pour superviser la mission de collecte du Coran[4]. Il l'avait mise par écrit pendant la période de préparation des *muṣḥaf-s* par 'Uthmān[5]. En examinant le manuscrit, les élèves de Mālik ibn Anas ont rapidement relevé certaines de ses caractéristiques distinctes :

- Il était orné d'argent ;
- Il contenait des séparateurs de sourates dessinés à l'encre noire le long d'une bande ornementale donnant l'apparence d'une chaîne longeant toute la ligne ;

1. C'est également la méthodologie des premiers *muḥaddithīn*. Lorsqu'ils comparent différentes copies d'un même manuscrit de *ḥadīth*, ils mentionnent soit le texte d'une copie sans faire référence aux variations, soit citent toutes les variations à l'intérieur même du texte principal, au lieu d'ajouter des notes de marge. Dans le *Ṣaḥīḥ* de Muslim par exemple, le *ḥadīth* n°245 sur la prière ne mentionne que la version d'Ibn Numayr ; trois *ḥadīths* avant (prière n°242), il fournit un compte rendu complet des différentes versions tout en les gardant à l'intérieur du texte principal.
2. Parmi ceux-ci, il y a Ibn al-Qāsim, Ashhab, Ibn Wahb, Ibn 'Abdul-Ḥakam, et bien d'autres encore.
3. Ibn Ḥajar, *Taqrīb at-Tahzīb*, p.517, entrée n°6443
4. Ibn Ḥajar, Fatḥul Bārī, ix:19. Voir aussi chapitre 7.3.1
5. Ad-Dānī, *al-Muḥkam*, p.17

– Il comportait des séparateurs de versets sous forme de simples points[1].

Face à cette découverte intrigante, les étudiants ont procédé à la comparaison entre le *muṣḥaf* de Mālik et les *muṣḥaf-s* de Médine, Kūfa et Bassora, ainsi que la copie maîtresse de 'Uthmān. Le *muṣḥaf* de Mālik concordait en tout point avec celui de Médine, à l'exception de quatre endroits spécifiques[2]. Ces différences sont résumées ci-dessous :

	sourate-verset	*muṣḥaf* de Médine	*muṣḥaf* de Mālik
1	42:30	بما كسبت	فبما كسبت
2	43:71	ما تشتهيه	ما تشتهي
3	57:24	الغني	هو الغني
4	91:15	فلا يخاف	ولا يخاف

Ce tableau met en évidence que le *muṣḥaf* de Mālik reste conforme au *muṣḥaf* de Médine jusqu'à la sourate 41, puis, à partir de la sourate 44, il concorde parfaitement avec le *muṣḥaf* de Bassora. Il faut dire que Mālik, tout en intervenant en tant que membre de la commission des douze chargés de l'écriture du *muṣḥaf* de 'Uthmān, élaborait simultanément un *muṣḥaf* pour son usage personnel. Si l'on en juge par la liste ci-dessus, on peut supposer que Mālik a d'abord participé aux travaux de l'équipe chargée de la préparation du *muṣḥaf* de Médine. Ensuite, après avoir complété cinq sixièmes de ce dernier, il aurait rejoint le groupe travaillant sur le *muṣḥaf* de Bassora. Par conséquent, le dernier sixième du *muṣḥaf de Malik* correspondait à celui de Bassora. En ce qui concerne les sourates 42 et 43, Mālik semble avoir alterné entre les deux groupes.

Cette observation nous donne une idée du processus de préparation des copies officielles : il s'agissait d'un effort collaboratif d'équipe où certains membres dictaient le texte tandis que d'autres l'écrivaient. Ce qui est particulièrement fascinant, à mon avis, c'est le sens d'initiative et l'ingéniosité dont ont fait preuve ceux qui ont rédigé des exemplaires personnels. Bien

1. Vous trouverez plusieurs exemples de séparateurs de sourates et de versets utilisés dans de nombreux *muṣḥaf*-s au chapitre 8. Sur ce sujet, je suis tombé par hasard sur cette déclaration de Grohmann : « En ce qui concerne les séparateurs de sourates, j'ai suggéré qu'ils ont été repris des manuscrits grecs ou syriaques, dans lesquels ils étaient utilisés pour marquer le début [...]. » [A. Grohmann, « Le problème de la datation des premiers Coran », *Der Islam*, Tome 33, Livret 3, p.228-29]. Il est à la fois exaspérant et amusant de voir à quel point les orientalistes sont déterminés à attribuer à d'autres cultures la moindre réalisation musulmane, même quelque chose d'aussi simple que de séparer un verset du suivant par un point.

2. Ad-Dānī, dans son livre *al-Muqni'* [p.116] mentionne 4 différences entre le *muṣḥaf* de Mālik et celui de Médine, ajoutant que « le reste du *muṣḥaf* de Mālik est identique à celui de Médine, comme décrit par Ismā'īl ibn Ja'far al-Madanī ».

que nous n'ayons pas de données précises sur le nombre de ces copies privées, une déclaration d'Ibn Shabba suggère que c'était 'Uthmān lui-même qui encourageait cette pratique[1]. Le *muṣḥaf* de Mālik ibn Abī 'Āmir al-Aṣbaḥī comportait à la fois des séparateurs de versets et de sourates, contrairement aux copies officielles de 'Uthmān qui n'en avaient pas. Cette absence pourrait avoir été une tactique délibérée de la part du calife, peut-être pour permettre au texte d'accepter différentes méthodes de séparation des versets. Elle aurait également pu servir de barrière supplémentaire à quiconque tenterait de lire le Coran par lui-même sans la supervision d'un enseignant agréé. Désormais, sachant que de nombreux érudits supposent que tout ancien *muṣḥaf* comportant des séparateurs de versets et de sourates doit avoir été écrit après le *muṣḥaf* de 'Uthmān, l'exemple que nous venons d'exposer démontre que cette supposition n'est pas nécessairement correcte.

3. Les muṣḥaf-s existants attribués au calife 'Uthmān

les copies officielles envoyées par 'Uthmān dans les différentes provinces ont depuis longtemps disparu. Cependant, il existe aujourd'hui quelques exemplaires du Coran qui sont couramment attribués au troisième calife, portant tous l'appellation de *muṣḥaf 'Uthmān*. Néanmoins, les spécialistes ne s'accordent pas sur leur authenticité en tant que copies véritablement 'uthmāniennes. Parmi ces exemplaires, une copie presque complète, à l'exception de quelques feuillets, et il est conservé au musée du Palais de Topkapi. Un deuxième exemplaire est hébergé au musée *Türk ve Islâm Eserleri Müzesi*. Tous les deux se trouvent à Istanbul. Un troisième exemplaire se trouve à Tachkent, en Ouzbékistan. Un quatrième est conservé à la mosquée al-Mashhad al-Ḥussaynī du Caire, et le cinquième est abrité à l'Institut d'études orientales de Saint-Pétersbourg[2]. Nous allons maintenant nous prêter à une analyse de chacun de ces célèbres *muṣḥaf*-s accompagnée d'une étude détaillée de leur orthographe. Pour débuter, nous examinerons le *muṣḥaf* de 'Uthmān de Tachkent, étant le plus célèbre et le plus étudié des cinq.

1. Ibn Shabba, *Tārīkh al-madīna*, p.1002
2. Selon le professeur Hamidullah, il existe un autre *muṣḥaf* attribué au calife 'Uthmān à l'*India Office Library* de Londres.

3.1. La copie de Tachkent

Cette copie est également connue sous le nom de *muṣḥaf* de Samarcande. Selon le professeur Hamidullah[1], ce *muṣḥaf* se trouvait à l'origine à Damas. Cependant, après le sac de la ville, il attira l'attention de Tamerlan et fut déplacé à Samarcande, où il resta conservé dans la *Ak Medrese* à côté de la mosquée Khwāja Aḥrār as-Samarqandī. En 1868, quand les Russes envahirent Samarcande, ils mirent la main sur le *muṣḥaf* et le transférèrent à la Bibliothèque publique impériale de Saint-Pétersbourg, où il resta pendant près de cinquante ans. Avec l'avancée bolchevique à la fin de la Première Guerre mondiale, le général Ali Akbar Topchi Bashi, qui ne se résolvait pas à l'idée de vivre sous le régime communiste, décida de sauver le précieux *muṣḥaf* avant de s'exiler à Paris. Il envoya un commando pour prendre le contrôle du palais royal et y chercher le *muṣḥaf* qui était supposé être à la bibliothèque royale. Le général s'empara du *muṣḥaf* et se précipita sans attendre à la station ferroviaire où il exigea du chef de gare une locomotive. Compte tenu de son rang de général d'armée, il obtint ce qu'il demandait. Après avoir placé le Coran en lieu sûr dans le compartiment moteur sous une grande escorte militaire, le général ordonna au conducteur de se diriger vers le Turkestan à toute vitesse. Quelques heures plus tard, les commandants de l'armée communiste furent informés de l'incident et envoyèrent une autre locomotive avec une escorte les pourchasser, mais en vain. C'est ainsi que le manuscrit finit par arriver à Tachkent sans que les autorités communistes n'aient jamais réclamé sa restitution. Il resta conservé au Musée d'histoire jusqu'en 1989, date à laquelle il fut remis au Conseil des musulmans d'Ouzbékistan.

En 1891, après la publication d'un article par l'orientaliste russe A. Shebunin[2], dans lequel il livra un compte rendu détaillé du *muṣḥaf* de Samarcande, l'intérêt des orientalistes pour ce manuscrit grandit considérablement, à telle enseigne que S. Pissareff entreprit d'en publier une édition en fac-similé[3]. Malheureusement, il effectua dans la foulée une opération très peu judicieuse sur le manuscrit en retouchant les feuillets qui s'étaient effacés avec le temps en utilisant de l'encre fraîche. Cette démarche introduisit

1. M. Hamidullah, *Khuṭābāt Bhawalpur*, Institut de recherche islamique, Islamabad, 1992, pp.25-26
2. A. Shebunin, *Kuficheskiy Koran Imperatorskoy Sankt-Peterburgskoy Publichnoy Biblioteki*, Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Imperatosrkogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva, St. Pétersbourg, 1892, vi:69-133
3. S. Pissareff, Coran Coufique de Samarcande : écrit d'après la tradition de la propre main du troisième calife Osman (644-656), qui se trouve dans la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg, St. Pétersbourg, 1905. Seuls cinquante exemplaires de ce fac-similé à l'échelle réelle semblent avoir été réalisés, dont vingt-cinq seulement ont été vendus au prix de 500 roubles chacun.

de nombreuses altérations dans le texte. A la suite de cela, Jeffery affirma que « si quelques erreurs dues à l'ignorance furent commises ici et là dans le processus de ré-encrage, il n'existait pour autant aucun motif valable pour porter des accusations d'altération délibérée. »[1] Le mal ayant été fait, quelles que soient les intentions de Pissareff, le texte fut bel et bien corrompu et toutes les tentatives de mettre en avant les différences qui existent désormais entre ce *muṣḥaf* et les autres, comme le font certains sites Internet, sont indignes.



Figure 11.1 : Feuillet provenant du muṣḥaf de Tachkent
Extrait de la vente aux enchères chez Christie's en 1993

Le *muṣḥaf* en lui-même est volumineux mais incomplet. Il est écrit sur vélin en script coufique sans points, ni signes diacritiques, bien que les fins de versets soient signalées par de petites marques de lignes diagonales. Chaque feuillet présente une dimension de 68×53 cm, la zone de texte en elle-même mesurant 55×44 cm. En se basant sur l'édition en fac-similé de Pissareff, qui compte 353 feuillets, comportant chacun 12 lignes, on estime que la copie complète du *muṣḥaf* devait comporter environ 950 feuillets[2]. Shebunin a daté ce *muṣḥaf* de la fin du premier-début du deuxième siècle de l'Hégire. Jeffery

1. A. Jeffery et I. Mendelsohn, « The Orthography of the Samarqand Qur'ān Codex », *Journal of the American Oriental Society*, vol.62, n°3 (sept. 1942), p.176

2. T. Altikulaç, *Al-Muṣḥaf Al-Sharif attribué à 'Uthmān ibn Affān (L'exemplaire du musée du Palais de Topkapi)*, Centre de recherche sur l'histoire, l'art et la culture islamiques (IRCICA), Istanbul, 2007, p.67 (introduction en anglais). Certains de ces feuillets ont récemment fait l'objet de ventes aux enchères chez Christie's et Sam Fogg. Un feuillet de ce *Muṣḥaf* a été vendu chez Sotheby's en 2008 [*Arts of the Islamic World*, Sotheby's, Londres, 9 avril 2008, vente L08220, lot 1]. Il est possible que certains d'entre eux proviennent de feuillets déchirés un par un par les visiteurs, avant le transfert du *muṣḥaf* vers Saint-Pétersbourg en 1869 ; [Altikulaç, *op. cit.*, p.68]

quant à lui, se basant sur l'orthographe de l'édition en fac-similé de 1905, l'a daté du début du 9e siècle EC, ce qui correspond à la fin du 2e/début du 3e siècle de l'Hégire. Déroche l'a attribué à la seconde moitié du 8e siècle de l'ère chrétienne (*c.* 135-180 EC)[1]. Une datation au carbone d'un des feuillets a été réalisée à Oxford. Le résultat a montré qu'il y avait 68% de probabilité pour qu'il appartienne à la période 19-148 AH/640-765 EC. Cette probabilité passe à 95% lorsque l'intervalle est élargi à 27 avant l'Hégire-241 AH/595-855 EC[2]. Les résultats de la datation au carbone sont généralement rapportés sous la forme d'une année ± écart-type, suivie d'un seuil de fiabilité. Lorsque l'écart-type est important, l'expérience perd toute sa pertinence. Dans leur article de 1989, intitulé « Datation au radiocarbone du linceul de Turin », le plus grand écart-type indiqué était de 32 pour un seuil de fiabilité de 90%[3]. Pour notre *muṣḥaf*, la valeur donnée de 725 ± 130 EC (pour un seuil de fiabilité de 95%) n'inspire pas confiance dans l'expérience[4]. La datation au radiocarbone ne peut que compléter l'analyse paléographique « traditionnelle », d'où son utilisation relativement rare pour les estimations de datation.

Outre les erreurs introduites par Pissareff, d'autres erreurs sont présentes dans ce *muṣḥaf* qui ne peuvent être imputées uniquement au scribe originel. T. Altikulaç, dans son étude détaillée du *muṣḥaf* de Tachkent[5], fournit un échantillon de ces erreurs de scribe :

- Q 3:37[6] : – إن الله – manque dans le verset – إن الله يرزق من يشاء بغير حساب – ;
- Q 3:51 : – هذا – manque dans le verset – هذا صراط مستقيم – ;

1. Voir Jeffery et Mendelsohn, *op. cit.*, p.195 ; voir aussi F. Déroche, « Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan) », *Cahiers d'Asie Centrale*, 1999, vii:65.
2. Voir F. Déroche, « Manuscrits du Coran », dans J.D. McAuliffe (dir.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leyde, 2003, iii:261.
3. P.E. Damon et *al*, « Radiocarbon Dating of the Shroud of Turin », *Nature*, vol.337 (févr. 1989), pp.611-15, tableau 2. La datation originale du radiocarbone de 1988, effectuée par trois équipes indépendantes composées de 21 scientifiques, a conclu que le linceul datait seulement du Moyen-Âge et non de l'époque de Jésus. Depuis cette annonce, l'authenticité de ces tests a été remise en question. À la suite d'accusations des deux côtés, C. Ramsey, responsable de la *Radiocarbon Accelerator Unit* de l'université d'Oxford, a accepté de mener un autre test qui pourrait donner lieu à une datation différente de la datation initiale. [*Shroud of Turin stirs new controversy*, Los Angeles Times, 17 août 2008]
4. Cela dépend beaucoup de qui fait quoi sans compter qu'il existe des moyens d'introduire des biais. Les résultats de la datation au radiocarbone des manuscrits de la mer Morte en 1995 ont été décrits comme « trop grossiers et incertains pour trancher un quelconque débat ». Voir H. Shanks, *New Carbon-14 Tests Leave Room for Debate*, *Biblical Archaeology Review*, vol.21, n°4 (juillet/août 1995), p.61.
5. T. Altikulaç, *op. cit.*, p.65-72 (introduction anglaise). Une étude antérieure de l'orthographe du *muṣḥaf* de Samarcande/Tachkent se trouve dans Jeffery et Mendelsohn, *op. cit.*, p.175-95.
6. Dans le présent chapitre, l'abréviation « Q » est utilisée pour faire référence au Coran.

– Q 3:78 : – وما هو من عند الله – manque dans le verset – ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله – [1] ;
– Q 6:116 : – هم – manque dans le verset – وإن هم إلا يخرصون – [2]

De plus, l'orthographe utilisée dans ce *muṣḥaf* manque de cohérence, puisque les mots حتى, شى et على sont parfois orthographiés حتا, شاى et علا [3]. Or, la méthodologie officielle suivie pour la réalisation des copies maîtresses de 'Uthmān exigeait que chacune d'elles soit méticuleusement transcrite, scrupuleusement examinée par un érudit de la lecture, puis intégralement révisée pour éliminer toutes les erreurs potentielles, avant d'être expédiée. En le cas d'espèce, comme le *muṣḥaf* de Tachkent n'a manifestement pas pu bénéficier de ce traitement, Altikulaç en conclut qu'il ne peut s'agir d'un des *muṣḥaf-s* officiels envoyés par le calife 'Uthmān[4]. Il ajoute cependant qu'il pourrait avoir été copié à partir du *muṣḥaf* officiel de Kūfa ou d'une copie basée sur celui-ci[5].

3.2. La copie du palais de Topkapi

Une note figurant au début de ce *muṣḥaf* indique que le gouverneur du Caire, Muḥammad 'Alī Pacha, l'a offert comme présent au sultan ottoman Maḥmud II en l'an 1226 AH/1811 EC, avec la suggestion de le conserver dans le pavillon du Saint Manteau au musée du Palais de Topkapi. Il y est d'ailleurs actuellement conservé sous la cote 44/32[6]. Récemment, une édition en fac-similé de ce *muṣḥaf* a été imprimée en Turquie[7].

Il s'agit d'un *muṣḥaf* presque complet, auquel il ne manque que deux feuillets[8]. Écrit sur vélin (peau d'antilope) en script coufique, chaque feuillet mesure 41×46 cm avec une zone de texte de 32×40 cm, comportant généralement 18 lignes. Ce *muṣḥaf* contient des marques très fréquentes sous forme de points rouges, peut-être ajoutées ultérieurement, mais reprenant

1. C'est un exemple typique de ce qu'on appelle haplographie, où le scribe, après avoir écrit ويقولون هو من عند الله a jeté un coup d'œil à son document et a sauté وما هو من عند الله pensant qu'il s'agissait de la phrase qu'il venait d'écrire car les quatre derniers mots sont identiques.
2. T. Altikulaç, *op. cit.*, p.67
3. *Ibid.*, p.71
4. *Ibid.*, p.67
5. *Ibid.*, p.70
6. *Ibid.*, pp.72-73
7. T. Altikulaç, *Al-Mushaf Al-Sharif attribué à Uthmān ibn Affān (L'exemplaire du musée du Palais de Topkapi)*, Centre de recherche sur l'histoire, l'art et la culture islamiques (IRCICA), Istanbul, 2007
8. Le nombre total des feuillets est de 408. [*Ibid.*, p.73] Sept d'entre eux, surtout ceux du début, présentent une calligraphie différente et constituent peut-être un remplacement apporté ultérieurement de feuillets manquants dans l'original. [*Ibid.*, p.75]

le système mis au point par ad-Du'alī. Il comporte également de grands motifs ronds après chaque 5e et 10e verset, ainsi qu'une représentation rectangulaire tous les 100 versets. La séparation entre les sourates est indiquée par une large bande horizontale.

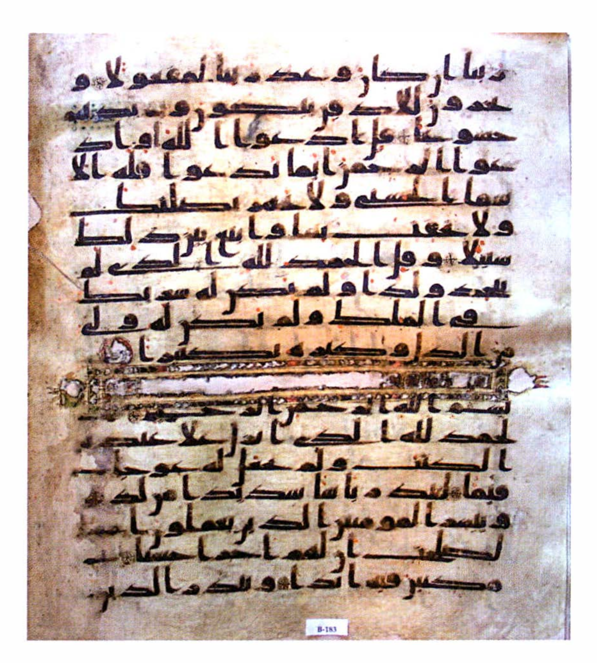


Figure 11.2 : Feuillet provenant du muṣḥaf 'Uthmān du Musée du palais de Topkapi, Istanbul.

Altikulaç y signale les erreurs scribales suivantes :

- Q 2:57 : – كلو – est répété deux fois, dans le dernier mot du feuillet 5a et le premier mot du feuillet 5b ;
- Q 6:152 : – اذا – est mal orthographié – اذ – ;
- Q 7:192 : – ولا – est mal orthographié – وولا – ;
- Q 8:48 : – انى اخاف – est orthographié avec deux *alif*-s – انى ااخاف – ;
- Q 14:16 : – صديد – est mal orthographié – صدد – ;
- Q 39:18 : le deuxième لا manque dans le verset – اولا الالبب – ;
- Q 41:19 : le *alif* de la fin du mot – اعدا – est manquant ;
- Q 59:2 : – ياولى – est mal orthographié – يالاولى – ;
- Q 59:13 : – لانتم – est mal orthographié – لا انتم – [1].

1. *Ibid.*, p.75. Il est intéressant de noter ici que le scribe utilisait sa propre convention concernant le moment où il fallait écrire ou élider la lettre *alif*. Il est bien connu que la pratique de l'élision du *alif* était fréquente dans les premiers *muṣḥaf*-s, voir chapitre 10.2i. Dans ce *muṣḥaf*, si un mot habituellement écrit sans *alif*, par exemple الملئكة, se trouvait en fin de ligne, le *alif* était ajouté. Cela permettait de scinder le mot en deux, avec لملا venant à la fin de la première ligne et ئكة étant décalé au début de la ligne suivante. [T. Altikulaç, *op. cit.*, p.76]

Comme ce manuscrit présente clairement le script, l'enluminure et les points typiques de l'époque omeyyade, il ne peut par conséquent s'agir d'une des copies maîtresses de ʿUthmān. Cependant, selon Altikulaç, les lectures de ce *muṣḥaf* sont très proches du *muṣḥaf* de Médine[1]. M. Serin, un expert en calligraphie, estime qu'il date du début du 2e siècle de l'Hégire[2].

3.3. La copie du musée des Arts turcs et islamiques

Pour ce qui est des origines de ce *muṣḥaf*, nous ne disposons que de peu d'informations. Actuellement conservé au Musée d'art islamique d'Istanbul sous la cote 457, ce *muṣḥaf* écrit sur vélin en script coufique a également été récemment reproduit en édition fac-similé[3].

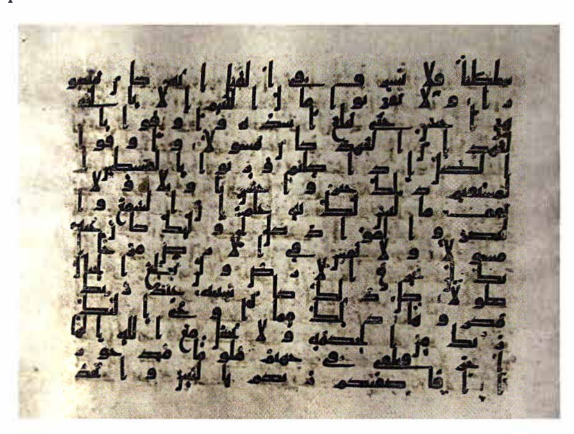


Figure 11.3 : Feuillet du muṣḥaf ʿUthmān conservé au musée des Arts islamiques, Istanbul

Ce *muṣḥaf* compte 438 feuillets, ce qui en fait une copie presque complète du Coran[4]. Chaque feuillet mesure 32×23 cm et comporte 15 lignes par face. Quatre lignes courtes, légèrement inclinées, sont utilisées comme séparateurs de versets, avec un dessin différent pour chaque 5e et 10e verset. Les séparateurs de sourates contiennent des informations plus détaillées que ceux que l'on trouve dans le *muṣḥaf* de Topkapi. De toute évidence, le scribe originel était très méticuleux car aucune erreur scribale n'y a été décelée. Il était

1. *Ibid.*, p.76
2. *Ibid.*, p.81
3. T. Altikulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-I Serîf (Türk ve Islâm Eserleri Müzesi Nüshası)*, *Islâm Arastirmalari Merkezi* (ISAM), Istanbul, 1428/2007
4. Trois feuillets manquent à ce Coran, en plus des 14 autres feuillets perdus qui ont été remplacés en 841 AH/1437 EC par un autre scribe. [*Ibid.*, p.112 (introduction arabe)]

également remarquablement cohérent dans son orthographe[1]. Certaines lettres de ce *muṣḥaf* présentent des marques squelettiques non pas sous forme de points, mais plutôt de courts traits légèrement inclinés vers la gauche[2]. Quant aux marques diacritiques, le *muṣḥaf* suit le système d'ad-Du'alī. Il semble toutefois que le scribe ait initialement utilisé des points noirs, au lieu des points rouges proposés par ad-Du'alī. S'étant rendu compte de son erreur, il les a recolorés en rouge. Dans de nombreux cas, la taille du point rouge est légèrement plus grande que celle du point noir d'origine et ça transparaît depuis le côté opposé du feuillet, ce qui nécessite une certaine prudence lors de la lecture du manuscrit si l'on ne fait pas attention au côté sur lequel se trouve le point[3]. Après un examen minutieux, Altikulaç conclut que les lectures de ce *muṣḥaf* correspondent étroitement à celles du *muṣḥaf* officiel de Bassora[4]. Enfin, d'après les preuves paléographiques, ce *muṣḥaf* date de la deuxième moitié du 1e siècle ou de la première moitié du 2e siècle de l'Hégire (*c.* 670-766 EC)[5].

3.4. La copie de la mosquée al-Mashhad al-Ḥusaynī

Cet exemplaire était conservé à la mosquée al-Mashhad al-Ḥusaynī du Caire avant de subir une restauration récente à la Bibliothèque centrale, qui l'a également remastérisé en version numérique en 2006.



Figure 11.4 : Vue latérale du muṣḥaf 'Uthmān de la mosquée al-Mashhad al-Ḥusaynī, Le Caire
Il mesure 40 cm d'épaisseur et pèse 80 kilogrammes.

1. Quelques exceptions mineures subsistent. Par exemple, le mot hunālika, qui apparaît neuf fois, est orthographié هنالك dans cinq occurrences et هنلك dans les quatre autres. [Ibid., p.114]
2. *Ibid.*, p.114
3. *Ibid.*, p.115
4. *Ibid.*, p.116
5. *Ibid.*, p.120



Figure 11.5 : Feuillet du même muṣḥaf
Avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque centrale, ministère des Awqafs, Égypte.

Il s'agit d'une copie très volumineuse d'un *muṣḥaf* presque complet. Écrit sur vélin en script coufique[1], il est composé de 1087 feuillets, chacun mesurant 57×68 cm et comptant 12 lignes par page. Certaines lettres présentent des marques squelettiques sous forme de courts traits inclinés. Des séparateurs de versets sont également présents. Ici aussi, Altikulaç a signalé avoir décelé quelques erreurs scribales mineures :

- Q 3:42 : un *alif* manquant dans – اصطفيك – ;
- Q 3:47 : le mot – يمسسني – est écrit avec un seul *sīn* ;
- Q 4:57 : – سندخلهم – est mal orthographié – ندخلهم – ;
- Q 6:157 : un *alif* manquant dans – أنا – ;
- Q 7:17 : – لاتينهم – est mal orthographié – لا اتينهم –, *etc.*[2]

Le scribe originel utilisait quelquefois une orthographe incohérente, comme en témoigne le faite que على et حتى sont parfois orthographiés علا et حتا. Altikulaç en conclut que ce *muṣḥaf* ne peut être l'une des copies autorisées de 'Uthmān. Cependant, il peut être daté de la seconde moitié du 1e siècle de l'Hégire (fin du 7e-début du 8e siècle EC)[3]. En se basant sur les lectures qui y sont présentes, son correspondant le plus proche est le *muṣḥaf* de Kūfa.

3.5. La copie de l'Institut d'études orientales

La majeure partie de ce manuscrit est actuellement conservée à l'Institut d'études orientales de Saint-Pétersbourg (manuscrit n°E20)[4]. En 1998,

1. *Ibid.*, pp.125-26. Ces informations proviennent du CD-ROM publié par la Bibliothèque centrale des manuscrits islamiques, ministère des *Awqāfs*, Égypte.

2. Il y a onze autres erreurs mineures que je n'ai pas énumérées ici pour des raisons de concision. Pour la liste complète, voir *ibid.*, pp.127-28. Neuf feuillets ont été ajoutés ultérieurement pour remplacer les parties manquantes. Cette liste ne comprend pas les erreurs de scribe présentes dans les feuillets plus récents.

3. *Ibid.*, pp.131-33

4. Selon Rezvan, l'exemplaire qui se trouve à l'Institut d'études orientales a été acheté en 1936 auprès d'une dame âgée qui l'avait très probablement acheté dans la bibliothèque de I.G. Nofal, professeur d'arabe

lorsque E. Rezvan a publié un article exposant en détail ce manuscrit, F. Déroche, qui avait publié quelques fragments coraniques de Katta Langar, a découvert que les deux manuscrits sur lesquels il travaillait appartenaient au même *muṣḥaf*. Plus tard, les deux chercheurs ont, chacun de son côté, identifié deux autres recueils appartenant à ce *muṣḥaf*, trois feuillets au total. Un de ces feuillets est conservé à l'Institut Bīrūnī d'études orientales de Tachkent, tandis que les deux autres à la bibliothèque régionale Ibn Sīnā de Bukhārā[1]. Rezvan, qui a récemment publié une édition en fac-similé de ce *muṣḥaf*[2], émet l'hypothèse que le manuscrit E20 est arrivé à Saint-Pétersbourg en provenance d'Asie centrale.



Figure 11.6 : Feuillet provenant du muṣḥaf 'Uthmān
conservé à l'Institut d'études orientales de Saint-Pétersbourg

et de droit islamique à l'École des langues orientales du ministère russe des Affaires étrangères. Nofal, ce professeur libanais de confession chrétienne, avait été invité à y enseigner dès 1860. Vers la fin de sa vie, ses fils ont secrètement vendu tout le contenu de sa bibliothèque à différents libraires. [E. Rezvan, *The Qurān of Uthmān* (Saint-Pétersbourg, Katta-Langar, Boukhara, Tachkent), Centre d'études orientales de Saint-Pétersbourg, Saint-Pétersbourg, 2004, vol.1, pp.17-18]

1. *Ibid.*, p.19

2. Rezvan, *The Qurān of Uthmān* (St. Petersburg, Katta-Langar, Boukhara, Tachkent), *op. cit.* Les images présentes dans l'édition imprimée sont toutes en noir et blanc, mais sur le DVD d'accompagnement, elles sont en couleur.

Nous disposons ici d'un *muṣḥaf* incomplet composé de 97 feuillets, le tout constituant environ 40% du texte du Coran. Il a été écrit par deux copistes différents en script *hijāzī* tardif, et chaque feuillet présente une taille de 34×52,5 cm[1]. Afin de faciliter la distinction entre les consonnes, la plupart des lettres de ce *muṣḥaf* comportent des points squelettiques, bien que je soupçonne qu'une partie d'entre eux ait été l'œuvre d'un scribe intervenu ultérieurement[2]. Il y a des séparateurs de versets qui sont propres à chacun des deux scribes, le premier utilisant un motif plus grand et plus orné que le second. Il y a également des signalisations colorées qui marquent chaque 10e et 100e verset. Quant aux sourates, elles sont séparées par des enluminures ornementales qui semblent avoir été ajoutées par une main ultérieure[3]. Une datation au radiocarbone d'un fragment de ce *muṣḥaf* a donné le résultat suivant : 885 ± 110 EC/272 ± 113 AH, avec un seuil de fiabilité de 95,4%. L'analyse paléographique réalisée par Rezvan donne une date correspondant au dernier quart du 8e siècle E.C. (*c.* 158-184 AH)[4]. Cependant, compte tenu des caractéristiques de ce *muṣḥaf*, aucune des deux datations ne semble entièrement satisfaisante. Par ailleurs, on dénombre dans ce *muṣḥaf* quelques erreurs mineures, mais qui ont été corrigées par un scribe ultérieur :

- Q 7:130 : la lettre ن manque dans فرعون ;
- Q 10:28 : le premier و manque dans ويوم ;
- Q 26:42 : اذا manque dans اذا لمن ;
- Q 28:27 : ان manque dans ان انكحك ;
- Q 49:6 : ما manque dans على ما فعلتم ;
- Q 57:21 : ذا est écrit au lieu de ذو bien que le scribe ait inséré un petit و avant le alif pour rectifier son erreur[5].

Là encore, l'orthographe semble manquer de cohérence. Par exemple, le mot حتى est écrit حتا (Q 4:43), puis immédiatement dans la ligne suivante, il est orthographié حتى.

1. L'écriture utilisée jusqu'à la sourate 11 verset 14 diffère de celle utilisée de la sourate 20 verset 89 et suivantes (la partie du texte censée se trouver entre les deux a disparu). Il est donc possible que les copistes se soient subdivisé le travail de manière égale, chacun se concentrant sur une moitié différente du *muṣḥaf*. Le nombre de lignes par page varie également beaucoup. [*Ibid.*, p.61]

2. Cela paraît évident à l'analyse des versets Q 3:184 et Q 10:22, dans lesquels les signes diacritiques furent positionnés de telle sorte que le texte soit conforme au *muṣḥaf* de Syrie, bien que le squelette diverge.

3. *Ibid.*, pp.64-65

4. *Ibid.*, p.68

5. *Ibid.*, pp.144-45, tableau 13. Rezvan en énumère quelques autres, mais la plupart ont trait à l'élision du *alif* (par exemple, dans Q 29:56, l'original يعبدي corrigé par un écrit ultérieur en ياعبادي). Comme il s'agissait d'une pratique courante dans les premiers écrits [voir chapitre 10.2.1], on ne peut pas les compter parmi les véritables erreurs.

4. Les différences entre les copies maîtresses de ʻUthmān et les muṣḥaf-s qui lui sont attribués

si l'on prend en compte l'ensemble des *muṣḥaf-s* expédiés par ʻUthmān, à savoir ceux de Médine, La Mecque, Kūfa, Bassora et le Shām (Syrie), ainsi que l'exemplaire qu'il a réservé pour son usage personnel, on trouve des variations dans le squelette du texte touchant en tout et pour tout quarante-cinq caractères seulement. Qui plus est, aucune des multiples lectures qui en résultent ne donne lieu à un contresens. Le tableau ci-dessous reprend toutes les différences qui existent entre les copies officielles de ʻUthmān et les *muṣḥaf-s* qui lui sont attribués (couverts plus haut). Nous avons choisi de supprimer de la liste le *muṣḥaf* de Tachkent dans la mesure où il a subi quelques altérations. Il convient de noter que, bien que notre tableau s'appuie sur le travail d'Altikulaç[1], il n'en demeure pas moins différent car nous reprenons les mots incriminés tels qu'ils ont été transcrits par le scribe originel (y compris leur orthographe) sans tenir compte des autres changements éventuellement apportés par une main ultérieure. En outre, Altikulaç avait omis d'examiner une dernière variation dans le *muṣḥaf* de Saint-Pétersbourg, omission que nous avons comblée. Les entrées identiques sont de même couleur tandis que les cases grises indiquent que le feuillet est manquant ou que le manuscrit est illisible.

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Shām	Topkapi	Musée d'art islamique	Le Caire	St-Pétersbourg
1	2:116	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	قالوا اتخذ		وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	
2	2:132	واوصى	ووصى	ووصى	ووصى	واوصى	واوصى	ووصى	واوصى	ووصى[2]
3	3:133	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا	وسارعوا	سارعوا	سرعوا[3]	وسرعوا	وسرعوا	
4	3:184	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	وبالزبر والكتاب	والزبر والكتب	والزبر والكتب	والزبر والكتب	والزبر والكتب[4]
5	4:66	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليلا	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليل
6	5:53	يقول الذين	يقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	يقول الذين	يقول الذين[5]	ويقول الذين	ويقول الذين	يقول الذين[6]
7	5:54	من يرتدد	من يرتد	من يرتد	من يرتد	من يرتدد	من يرتدد	من يرتد	من يرتدد	

1. *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf*, *op. cit.*, pp.150-52
2. Un scribe ultérieur a ajouté le *alif* de sorte que le texte se lit maintenant comme suit, واوصى.
3. La lettre *wāw* a été ajoutée ultérieurement, وسرعوا.
4. Le point sous l'empattement de l'*alif* de والزبر a été ajouté ultérieurement. On lit désormais وبالزبر.
5. La lettre *wāw* a été ajoutée ultérieurement, ويقول.
6. La lettre *wāw* a été ajoutée ultérieurement, ويقول.

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Shām	Topkapi	Musée d'art islamique	Le Caire	St-Pétersbourg
8	6:32	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	ولدار	وللدار	وللدار	وللدار	
9	6:63	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجينا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا
10	6:137	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركائهم	شركاهم	شركاوهم	شركاهم	شركاهم
11	7:3	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	يتذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون
12	7:43	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	ما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى
13	7:75	قال الملا	قال الملا	قال الملا	قال الملا	وقال الملا	قال الملا	قال الملا	قال الملا	قل الملا
14	7:141	واذ انجيكم	واذ انجيكم	واذ انجيكم	واذ انجيكم	واذ انجاكم	واذ انجيكم		واذ انجيكم	
15	9:100	تجرى تحتها	تجرى من تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها
16	9:107	الذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	الذين اتخذوا	الذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	الذين اتخذوا[1]
17	10:22	يسيركم	يسيركم	يسيركم	يسيركم	ينشركم	ينشركم	يسيركم	يسيركم	يسيركم[2]
18	17:93	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحان	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحن	قل سبحن	قل سبحن	
19	18:36	خيرا منهما	خيرا منهما	خيرا منها	خيرا منها	خيرا منهما	خيرا منهما	خيرا منها	خيرا منها	
20	18:95	ما مكنى	ما مكننى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكننى	ما مكنى	ما مكنى	
21	21:4	قل ربى	قل ربى	قال ربى	قل ربى	قل ربى	قل ربى	قل ربى	قل ربى	
22	21:30	اولم ير الذين	الم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	
23	23:87	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	
24	23:89	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	
25	23:112	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قل كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قل كم لبثتم	
26	23:114	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قل ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قل ان لبثتم	
27	25:25	ونزل الملئكة	وننزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة
28	26:217	فتوكل	وتوكل	وتوكل	وتوكل	فتوكل	فتوكل	وتوكل	فتوكل	
29	27:21	لياتينى	لياتيننى	لياتينى	لياتينى	لياتينى	لياتينى	لياتينى	لياتينى	
30	28:37	وقال موسى	قال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقال موسى	قال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقل موسى
31	36:35	وما عملته	وما عملته	وما عملت	وما عملته	وما عملته	وما عملته	وما عملته	وما عملته	وما عملته
32	39:64	تامرونى	تامرونى	تامرونى	تامرونى	تامروننى	تامرونى	تامرونى	تامرونى	
33	40:21	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منكم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	
34	40:26	وان يظهر	وان يظهر	او ان يظهر	وان يظهر	وان يظهر	وان يظهر	او ان يظهر	او ان يظهر	
35	42:30	بما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	بما كسبت	بما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	

1. La lettre *wāw* a été ajoutée ultérieurement, والذين.
2. Les points ont été ajoutés ultérieurement, pour devenir ينشركم.

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Shām	Topkapi	Musée d'art islamique	Le Caire	St-Pétersbourg
36	43:68	يعبادى	يعباد	يعباد	يعباد	يعبادى	يعبادى	يعباد	يعباد	
37	43:71	ما تشتهيه	ما تشتهى	ما تشتهى	ما تشتهى	ما تشتهيه	ما تشتهيه	ما تشتهى	ما تشتهى	
38	46:15	حسنا	حسنا	احسنا	حسنا	حسنا	حسنا	حسنا	حسنا	حسنا
39	47:18	ان تاتيهم	ان تاتهم	ان تاتهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	ان تاتهم	
40	55:12	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذا العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذوا العصف[1]	ذا العصف[2]
41	55:78	ذى الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل	ذو الجلل	ذى الجلال	ذى الجلل	ذى الجلل	ذو الجلل[3]
42	57:10	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكل وعد الله	وكل وعد الله[4]	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله
43	57:24	الغنى	هو الغنى	هو الغنى	هو الغنى	الغنى	الغنى	هو الغنى	هو الغنى	الغنى[5]
44	91:15	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	

Du point de vue de l'orthographe, tous les *muṣḥaf-s* existants attribués à ʿUthmān se limitent dans leurs lectures aux variantes reconnues que l'on trouve dans les cinq copies maîtresses de Médine, La Mecque, Kūfa, Bassora et le Shām. Cependant, il y a une entrée qui nécessite une étude plus poussée. L'entrée n° 10 (Q 6:137) reprend trois variantes, à savoir : شركائهم - شركاوهم - شركاهم. Or, la dernière ne figure parmi aucune des variantes répertoriées dans les cinq *muṣḥaf-s* expédiés. Il s'agit en réalité du même mot décliné dans trois contextes grammaticaux différents. En effet, le support de la *hamza* (dans شركاؤهم - شركاءهم - شركائهم) varie selon la déclinaison du mot (*fatḥa*, *ḍamma*, *kasra*). Dans le tableau ci-dessous, vous trouverez toutes les occurrences que l'on trouve dans le Coran de l'une de ces trois formes. Cette variation n'engendre évidemment aucune lecture multiple (ce qui signifie que les cinq copies maîtresses concordent), à l'exception de Q 6:137 où le *muṣḥaf* de Syrie dit شركائهم et non شركاؤهم comme on le trouve dans les autres. Les signes en rouge, lorsqu'ils sont apposés, reflètent les marques diacritiques sous forme de points que l'on trouve dans le manuscrit authentique.

1. Probablement une erreur de scribe.
2. Il s'agit probablement de la formulation de l'original. Un scribe ultérieur l'a effacée et écrit par-dessus à l'encre rouge, ذو العصف.
3. Comme dans la note précédente. Maintenant ذي الجلل est écrite à l'encre rouge.
4. Un scribe ultérieur a ajouté un *alif* ainsi qu'une note au sujet des lectures multiples possibles pour ce verset. On lit maintenant وكلا وعد الله.
5. Le mot هو a pu être ajouté plus tard. Difficile à dire.

		Sura:verse	Topkapı	Museum of Islamic Art	Cairo	St. Petersburg
1	شركاءهم	16:86	شركا•هم	شركا•هم	شركاهم	
2	شركاؤهم	6:137	شركا•هم	شركاو•هم	شركاهم	شركاهم
		10:28	شركاو•هم	شركاو•هم	شركاوهم	شركوهم
3	شركائهم	6:136	شركا•يهم	شركا•يهم	شركايهم	شركيهم
		6:136	شركا•يهم	شركا•يهم	شركايهم	شركـيهم
		30:13	شركا•يهم	شركا•يهم	شركايهم	
		30:13	شركا•يهم	شركا•يهم	شركايهم	

Comme on peut le constater dans le tableau ci-dessus, au Q 6:137, le terme objet de la comparaison est écrit شركاؤهم dans le *muṣḥaf* de Topkapi (le point rouge se trouvant après le *alif*, et non en dessous, ce qui signifie qu'il s'agit d'un *ḍamma*). Le *muṣḥaf* du musée des Arts islamiques l'écrit également de la même façon شركاؤهم. Mais qu'en est-il des deux autres *muṣḥaf*-s, écrivent-ils شركاؤهم ou شركائهم, ou encore autre chose ? Sans le système de points inventé par ad-Du'alī comme guide, rien ne peut nous aider à trancher. En ce qui nous concerne, nous soutenons que les *muṣḥaf*-s du Caire et de Saint-Pétersbourg l'écrivent شركائهم. Notre argument repose sur deux points : (1) les copistes originaux des deux *muṣḥaf*-s en question manquaient parfois de cohérence du point de vue de l'orthographe[1] ; et (2) de nos jours encore, il n'est pas rare que le mot شركائهم soit orthographié شركائهم, comme on peut le constater dans l'exemple suivant : شركة عمر وأحمد وشركاهم – au lieu de la forme plus correcte – شركة عمر وأحمد وشركائهم [2].

	Topkapi	Musée des Arts Islamiques	Le Caire	Saint-Pétersbourg
Nombre total de positions	43	43	44	20
1 Médine	38	28	29	16
2 La Mecque	25	30	28	12
3 Kūfa	20	34	36	11
4 Bassora	25	42	34	14
5 Le Shām	27	13	16	12

1. Voir chapitre 11.3.4-5. Il s'agit ici d'un autre exemple de l'incohérence dont fait état le scribe dans le *muṣḥaf* de Saint-Pétersbourg : le mot ثواب, qui apparaît deux fois dans le même verset (Q 4:134), est une fois orthographié avec *alif* et l'autre sans.

2. Sur un moteur de recherche internet, nous avons trouvé 484 occurrences pour شركاهم, 4410 pour شركاهم et 23 300 pour شركائهم.

Dans le tableau ci-dessus, on peut voir que le *muṣḥaf* de Topkapi correspond au *muṣḥaf* officiel de 'Uthmān de Médine dans 38 endroits sur un total de 43, et au *muṣḥaf* de La Mecque dans 25 endroits sur 43. Ces preuves tangibles nous permettent donc de déduire que le *muṣḥaf* de Topkapi ainsi que celui de Saint-Pétersbourg sont tous deux les plus proches du *muṣḥaf* de Médine, tandis que celui du musée des Arts islamiques est presque parfaitement conforme au *muṣḥaf* de Bassora. Celui du Caire quant à lui semble être le plus proche de la copie maîtresse envoyée à Kūfa.

5. Les autres muṣḥaf-s du 1er siècle de l'Hégire

Récemment, Déroche et Noseda ont publié des éditions en fac-similé de deux *muṣḥaf-s* de grande taille, l'un conservé à la Bibliothèque nationale de France (BnF) à Paris sous la cote Arabe 328(a)[1], l'autre à la *British Library* (BL) à Londres sous la cote Or 2165[2]. Les deux manuscrits sont écrits dans un script *ḥijāzī* incliné et appartiennent au 1er siècle de l'Hégire[3].

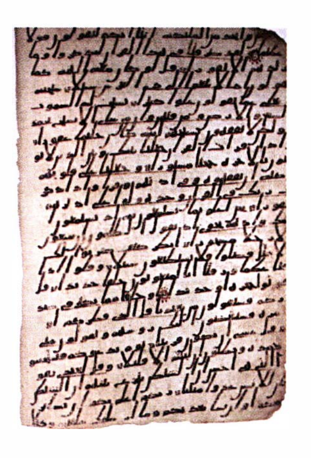


Figure 11.7 : Feuillet du muṣḥaf conservé à la British Library (Or. 2165)

1. F. Déroche et S.N. Noseda (éd.), *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, Les manuscrits de style ḥijāzī, Volume 1. Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque nationale de France*, Fondazione Ferni Noja Noseda, Lesa, 1998. Les 56 feuillets conservés à la Bibliothèque nationale de France comportent 27% du texte intégral du Coran.

2. F. Déroche et S.N. Noseda (éd.), *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, Les manuscrits de style ḥijāzī, Volume 2, Tome I. Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library*, Fondazione Ferni Noja Noseda, Lesa, 2001. Le tome 1 comprend les 61 premiers feuillets sur un total de 121 conservés à la *British Library* sous la cote Or 2165. Ces 121 folios englobent environ 53% de l'ensemble du texte du Coran.

3. Les deux collections présentent une écriture similaire. Grohmann date le manuscrit conservé à la *British Library* du 1er siècle [« Zum Problem Der Datierung Der Ältesten Koran-Handschriften » *in* H. Franke (Ed.), *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, 28/8-4/9 1957*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Wiesbaden, 1959, p.272]. Compte tenu de la similarité des deux manuscrits, Y. Dutton suggère de redater les manuscrits à la période précédant de peu le mandat du calife omeyyade Walīd (86-96 AH), c'est-à-dire avant 85 AH [« Some Notes on the British Library's Oldest Quran Manuscript (Or. 2165) », *Journal of Qurānic Studies*, vol.8, n°2 (2006), pp.84-126]

Nous pouvons synthétiser les différences entre les cinq *muṣḥaf-s* officiels de ‘Uthmān et ces deux copies, de la façon suivante :

	Sourate-verset	Médine	La Mecque	Kūfa	Bassora	Le Shām	BL Or 2165	BnF Arabe 328a
1	3:133	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا	وسارعوا	سارعوا		سرعوا
2	3:184	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	وبالزبر والكتاب		وبالزبر والكتب
3	4:66	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليلا		الا قليلا
4	6:32	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	ولدار		ولدار
5	6:63	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجينا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا		لئن انجيتنا
6	6:137	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركائهم		شركاهم
7	7:3	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	يتذكرون		يتذكرون
8	7:43	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	ما كنا لنهتدى	ما كنا لنهتدى	ما كنا لنهتدى
9	7:75	قال الملا	قال الملا	قال الملا	قال الملا	وقال الملا	وقل الملا	وقل الملا
10	7:141	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجاكم	واذ انجكم	واذ انجكم
11	9:100	تجرى تحتها	تجرى من تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها		تجرى تحتها
12	9:107	الذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	الذين اتخذوا		الذين اتخذوا
13	10:22	يسيركم	يسيركم	يسيركم	يسيركم	ينشركم	ينشركم	ينشركم
14	17:93	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحان	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحن	
15	18:36	خيرا منهما	خيرا منهما	خيرا منها	خيرا منها	خيرا منهما	خيرا منهما	
16	18:95	ما مكنى	ما مكننى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكنى	ما مكنى	
17	21:30	اولم ير الذين	الم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	

Les deux *muṣḥaf-s*, à savoir celui de la BL (Or 2165) et celui de la BnF (Arabe 328(a)), sont en parfait accord avec le *muṣḥaf* du Shām (Syrie) à tous les endroits, sauf un. Le manuscrit Arabe 328(a) correspond quant à lui en tous points au *muṣḥaf* du Shām si l'on considère que la graphie شركاهم équivaut à la graphie شركائهم, comme nous l'avons expliqué précédemment. Cette conclusion rejoint d'ailleurs celle établie par Y. Dutton qui a montré que les deux manuscrits étaient écrits selon la variante de lecture d'Ibn ‘Āmir (*m.*

118 AH/736 EC)[1], laquelle était, selon Ibn al-Jazarī, la lecture privilégiée des Syriens jusqu'au début du 6e siècle de l'Hégire[2].

6. Conclusion

Dès leur expédition par le calife 'Uthmān, les *muṣḥaf*-s officiels ont fait l'objet d'une vérification très minutieuse de la part des érudits de l'époque. Ces derniers ont ainsi pu relever toutes les différences qui existaient entre ces *muṣḥaf*-s, soit quarante-quatre occurrences dans tout le Coran. Cela représente une divergence impliquant quarante-cinq caractères pour une œuvre comprenant neuf-mille lignes. Ces divergences étaient dues aux variantes de lecture, qui émanaient toutes du Prophète et, par conséquent, faisaient toutes autorité. Aucune des différences relevées n'affecte le sens ou le contenu du verset concerné. A cet égard, et afin de garantir à chacune de ces lectures la place qu'elle mérite, Zayd ibn Thābit a entrepris d'accorder à chacune d'elle une copie écrite distincte, évitant ainsi tout conflit d'autorité entre elles. Une conséquence involontaire mais heureuse de cette entreprise est que, même des siècles plus tard, nous pouvons nous baser sur l'organisation orthographique unique de chaque copie maîtresse pour établir la filiation d'un *muṣḥaf* donné avec l'un de ces *muṣḥaf-s* officiels. De plus, les éléments présentés dans ce chapitre révèlent que les *muṣḥaf-s* communément attribués au calife 'Uthmān ne sont pas tout-à-fait *'uthmān*-iens, car aucun d'entre eux ne correspond avec exactitude à une copie maîtresse du début à la fin, même si certains s'en rapprochent de façon intrigante. Fort heureusement, tous les *muṣḥaf-s* que nous avons examinés sont conformes à l'une des lectures multiples pour chacune des quarante-quatre positions détectées. Cela constitue une limite claire établie dès l'aube de l'islam, que ces fameux *muṣḥaf-s* des 1e et 2e siècles de l'Hégire, ainsi que ceux imprimés à notre époque, n'ont jamais osé franchir.

1. Y. Dutton, « An Early Muṣḥaf According to the Reading of Ibn 'Āmir », *Journal of Qurānic Studies*, vol.3, n°1 (2001), p.71-89. Voir aussi Y. Dutton, « Some Notes on the British Library's Oldest Quran Manuscript' (Or. 2165) », *Journal of Qurānic Studies*, vol.8, n°2 (2006), p.84-126. La lecture d'Ibn 'Āmir représente l'une des sept récitations du Coran faisant autorité et unanimement acceptées.
2. Ibn al-Jazarī, *Ghāyat an-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, i:424, 292

12

Les variantes de lecture

Une des brèches dans laquelle les orientalistes se sont engouffrés pour s'attaquer au Coran concerne la question des différences textuelles qui existeraient en son sein. D'après mes estimations, nous disposons d'un peu plus de 250 000 copies du Coran sous forme de manuscrits complets ou partiels, datant dès le I[e] siècle de l'Hégire. Ces différences, ou erreurs, sont généralement classées en deux catégories par les milieux académiques : les erreurs délibérées et les erreurs involontaires. De fait, compte tenu du volume impressionnant de manuscrits produits, la probabilité que des copistes aient commis des erreurs non-intentionnelles est grande. Tous les chercheurs spécialisés dans ce domaine sont conscients des conséquences potentielles de la fatigue ou des moments d'inattention. De nombreux ouvrages ont été consacrés à l'étude approfondie de ces conséquences, notamment : (1) Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 2[e] édition revue et augmentée, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995 ; (2) Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Presses universitaires d'Oxford, 1993 ; et (3) Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, 3[e] édition augmentée, Presses universitaires d'Oxford, 1992.

Ces trois études, la première portant sur l'Ancien Testament et les deux autres sur le Nouveau Testament, avaient pour objectif de répertorier méticuleusement les erreurs de cette nature, à savoir les erreurs de transposition, les haplographies et les dittographies. Une telle recherche permettait ainsi de sonder, des milliers d'années après coup, l'esprit du scribe et les étourderies qui l'auraient amené à commettre de telles bévues[1]. Le Coran quant à lui, force est de le constater, n'a pas bénéficié de cette même démarche apologétique, et beaucoup d'erreurs relevées dans ses manuscrits ne sont pas

1. Voir chapitres 16.5.4 et chapitre 18.5.

traitées comme des bourdes évidentes de scribes dues à l'épuisement, mais comme de véritables variantes textuelles, des preuves, en somme, que le Livre Saint musulman a été corrompu !

Maintenant, étant donné la difficulté à déterminer si une erreur est involontaire ou délibérée, étudions les deux possibilités, et voyons si, dans les deux cas, cela aboutit à une corruption ou non du texte. Comme nous l'avons vu précédemment, le *muṣḥaf* de 'Uthmān était totalement dépourvu de points. Goldziher allègue à cet égard que cette absence de points, tant squelettiques que diacritiques, a bel et bien engendré des divergences dans les lectures du Coran. Ainsi, une graphie comme ىىل, dit-il, peut donner lieu à plusieurs lectures possibles telles que قَبْل (avant) – قُبُل (partie antérieure du corps) – قَبَّل (embrasser) – قِيل (il a été dit) – قُتِل (il a été tué) – فِيل (éléphant)[1].

Dans ce chapitre, mon objectif est de réfuter l'idée que la paléographie arabe dépourvue de points ait entraîné une quelconque corruption, déformation ou altération au sein du Coran.

1. Les qirā'āt font partie intégrante de la sunna

La connaissance des *qirā'āt* (la science de la récitation conforme) procède du Prophète lui-même, une *sunna* qui préside à la manière de réciter chaque verset. Certaines de ses caractéristiques sont intrinsèquement liées aux révélations du Coran : étant donné que le texte a été révélé sous forme orale, sa proclamation verbale par le Prophète nous a fourni à la fois le texte et sa prononciation. L'un ne peut être dissocié de l'autre.

Un jour, 'Umar et Hishām ibn Ḥakīm divergèrent dans la récitation d'un verset de la sourate *al-Furqān*. 'Umar, ayant appris le passage directement du Prophète, interrogea Hishām sur la source de son enseignement : « Le Prophète », répondit-il[2]. Un incident similaire se produisit avec Ubayy ibn Ka'b[3]. Aucun des Compagnons ne pouvait donc innover ne serait-ce qu'une syllabe, car toutes les subtilités et les particularités de la récitation avaient été transmises directement par le Prophète. Nous disposons même du témoignage d'un grammairien[4] qui affirmait que réciter certains mots de telle

1. Pour en apprendre davantage sur les situations où un tel texte, dépourvu de points, est susceptible de provoquer une corruption et où il est sans risque, voir la partie 3 du présent chapitre.
2. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Faḍā'il al-Qur'ān:5
3. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Musāfirīn, ḥadīth n°273
4. Ibn Shanbūdh (*m.* 328 AH). Voir chapitre 14.4.2.

ou telle manière, sans modification du sens après la substitution de certains signes diacritiques, était, selon lui, préférable du point de vue grammatical. Cette position a néanmoins été rejetée par tous les érudits qui ont opté pour la fidélité à la manière de réciter transmises par les voies officielles : les *qirā'āt* sont pour eux une *sunna* que personne n'a le pouvoir de changer.

Il convient de noter ici que lorsqu'une personne souhaitait acquérir un *muṣḥaf*, ce n'était pas auprès d'une échoppe du bazar local qu'elle pouvait se le procurer, ou après avoir terminé ses courses matinales chez le marchand de fruits et légumes ou le poissonnier[1]. Posséder le Coran nécessitait un enseignement oral obligatoirement dispensé par un instructeur agréé, généralement à raison de cinq versets par jour. Tel était le rythme en vigueur dans le premier quart du 2e siècle de l'Hégire, lorsque le jeune Abū Bakr ibn 'Ayyāsh (*m.* 193 AH) entreprit d'apprendre le Coran auprès d'Ibn Abī an-Najūd (*m.* 127 AH)[2]. Ainsi, aucune lecture ne découlait de l'imaginaire ou de conjectures personnelles d'innovateurs. Chaque lecture faisant autorité pouvait être retracée jusqu'au Prophète lui-même. Un parchemin a d'ailleurs circulé du vivant des Compagnons sur la question des lectures multiples, encore à petite échelle alors[3]. Au fil du temps, des ouvrages plus substantiels ont été consacrés à la comparaison des différentes écoles de récitation, dont le livre de référence le plus important est celui d'Ibn Mujāhid.

2. Les besoin de lectures multiples : simplifier la récitation pour les masses néophytes

Dès son arrivée à Médine, il n'était plus question pour le Prophète d'une unité dialectale comme celle à laquelle il avait été habitué à La Mecque. La

1. Comme nous l'avons vu chapitre 7.5, le commerce des *muṣḥaf*-s prend de l'importance au milieu du 1e siècle de l'Hégire. L'éducation islamique consistait alors à alphabétiser les élèves, puis à leur faire lire immédiatement (ou simultanément) le Saint Coran d'un bout à l'autre, toujours sous une direction compétente et adaptée. Le Coran était donc le premier livre que le musulman apprenait. Une fois cet apprentissage achevé, il était en bonne position pour maitriser la langue arabe. Naturellement, chacun devait disposer de son propre exemplaire du *muṣḥaf*, que ce soit pour se le remémorer ou pour instruire d'autres personnes. Celui qui devait alors se procurer un *muṣḥaf* au bazar local était déjà bien versé dans l'art des *qirā'āt* depuis son plus jeune âge et déjà familiarisé avec les sourates qui s'y trouvaient. Ce n'est malheureusement que récemment que le modèle basé sur l'utilisation du Coran en tant que support pédagogique a été mis de côté, au détriment patent des apprenants.

2. Ibn Mujāhid, *Kitāb as-Sab'a*, p.71

3. Voir Arthur Jeffery (éd.), *Muqaddimatān fī 'ulūm al-Qur'ān (Two Muqaddimas to the Qur'ānic Sciences)*, Le Caire, 1954, p.276. Il convient de noter qu'avant Ibn Mujāhid, quelque quarante-quatre ouvrages avaient déjà été rédigés sur le sujet. [Dr 'Abdul Hādī al-Faḍlī, *Qirā'āt Ibn Kathīr wa atharuhā fī ad-dirāsāt an-nahawīyya* (thèse de doctorat), Université du Caire, 1975, p.60-65, cité par Ghānim Qaddūrī, *Rasm al-muṣḥaf*, p.659]

diffusion de l'islam sur les vastes territoires arabes portait avec elle la nécessité d'intégrer de nouvelles tribus et de nouveaux dialectes. Pour certaines de ces tribus, la pureté de la langue vernaculaire des Quraychites n'était pas chose facile à assimiler. Sur ce sujet, Muslim cite le *ḥadīth* suivant dans son *Ṣaḥīḥ*[1] :

> Ubayy ibn Ka'b rapporte qu'un jour l'ange Gabriel vint voir le Prophète, pendant qu'il se trouvait près de la localité des Banū Ghifār, et lui dit : « Allāh t'ordonne de réciter le Coran à ton peuple dans un seul dialecte ». À cela, le Prophète répondit : « Qu'Allāh me pardonne et soit indulgent à mon égard, mais mon peuple n'en a pas la capacité. » Il lui apparut alors une deuxième fois et lui dit : « Allāh ordonne que tu récites le Coran à ton peuple en deux dialectes ». Le Prophète répondit : « Qu'Allāh me pardonne et soit indulgent à mon égard, mais mon peuple n'en aurait pas la capacité. » Gabriel vint ensuite pour la troisième fois et lui dit : « Allāh t'ordonne de réciter le Coran à ton peuple en trois dialectes ». Et de nouveau le Prophète répondit : « Qu'Allāh me pardonne et soit indulgent à mon égard, mais mon peuple n'en aurait pas la capacité ». Il s'est alors présenté à lui pour la quatrième fois et dit : « Allāh t'autorise à réciter le Coran à ton peuple en sept dialectes, et quel que soit le dialecte dans lequel ils le réciteront, ils seront dans le vrai. »

Ubayy ibn Ka'b rapporte également[2] :

> Le Prophète rencontra l'ange Gabriel aux Rochers de Mirā' [à la périphérie de Médine, près de Qubā'] et lui dit : « J'ai été envoyé à une nation d'analphabètes, parmi eux se trouvent le vieillard avec sa canne, la femme âgée et le tout jeune ». Gabriel répondit : « Ordonne-leur donc de réciter le Coran selon sept *aḥruf* [dialectes] ».
>
> عن أُبي، لقي رسول الله ﷺ جبريل ﷺ عند أحجار المراء، فقال رسول الله ﷺ لجبريل : إني بعثت إلى أمة أميين، فيهم الشيخ العاصي، والعجوزة الكبيرة، والغلام. قال : فرهم فليقرؤا القرآن على سبعة أحرف.

Nous disposons en outre des narrations émanant de plus de vingt Compagnons qui rapportent des *ḥadīth*-s confirmant tous que le Coran a été révélé en sept dialectes (سبعة أحرف)[3]. A cela s'ajoutent quarante avis juridiques explicitant le sens du terme *aḥruf* (littéralement : lettres). Certains de ces avis peuvent sembler farfelus, mais la plupart concordent pour dire que l'objectif principal de cette largesse accordée par Dieu était de faciliter la récitation du Coran pour ceux qui n'étaient pas familiers avec le dialecte quraychite.

Nous avons vu précédemment que ces dialectes différents avaient suscité des controverses quelques décennies plus tard, poussant 'Uthmān à élaborer

1. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb aṣ-Ṣalāt, ḥadīth n°1789, tel que traduit en langue anglaise par A. Siddiqi (avec quelques modifications).
2. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, v:132, ḥadīth n°21242
3. Voir as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:131-141.

un *muṣḥaf* dans un seul dialecte, celui de Quraysh. Nous avons également vu que le décompte final de toutes les différences trouvées dans les squelettes de l'ensemble des *muṣḥaf*-s expédiés ne dépassait guère les quarante-cinq caractères, et que tous les récitateurs qui avaient accompagné ces *muṣḥaf*-s s'engageaient à respecter le texte squelettique et à indiquer quelle autorité avait validé leur récitation. Zayd ibn Thābit, personnage central dans la collecte du Coran, a même déclaré que les *qirā'āt* étaient une *sunna* d'observance stricte – القراءة سنة متبعة –[1]. Quoi qu'il en soit, tous ces aspects ont été abordés dans les chapitres précédents.

Venons-en à présent au terme *variante* qui n'est pas le terme que je privilégie dans le cas d'espèce, car une variante découle, par définition, d'une incertitude. En effet, si l'auteur original rédige une phrase d'une certaine façon, et que cette phrase se trouve ensuite altérée par des erreurs de scribe, cela crée un élément d'incertitude. Un éditeur ultérieur, incapable de déterminer quelle version est correcte, tentera d'incorporer dans le texte ce qu'il estime être la version conforme, tout en citant les autres formulations en marge. C'est ainsi que naît une lecture *variante*. En revanche, pour le Coran la situation est fondamentalement différente, car le Prophète Muḥammad, seul vicaire d'Allāh pour la réception et la diffusion du *waḥy*, a enseigné lui-même ces versets spécifiques avec des formulations multiples. Par conséquent, il n'y a aucune incertitude, flou ou ambiguïté, ce qui rend le terme *variante* inapproprié pour expliquer ce dont il est question ici. Le terme adéquat est plutôt *multiple*, qui décrit de manière plus précise ce phénomène. C'est la raison pour laquelle je fais référence tout au long de cet ouvrage à des lectures *multiples*. L'une des raisons de ce phénomène était l'existence d'accents fort disparates en Arabie, et la nécessité à court terme de les prendre en compte, comme nous l'avons vu plus haut. Une deuxième raison pourrait être de mieux mettre en lumière les différentes nuances sémantiques dans un verset donné, grâce à deux formulations distinctes, toutes deux validées par Allāh. Un exemple bien connu se trouve dans la sourate *al-Fātiḥa*, où le quatrième verset peut être récité comme *mālik* (Maître) ou *malik* (Roi) du Jour du Jugement. Ces deux formulations ont été enseignées par le Prophète et constituent donc des lectures *multiples*, non pas des variantes.

Évidemment, personne n'est surpris de voir que les orientalistes rejettent l'explication musulmane et tentent à tout prix de cimenter des théories de leur propre cru. C'est dans ce contexte qu'Arthur Jeffery, dans un élan tout

1. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:211

naturel l'ayant amené à publier une édition critique du Coran consacrée à ces variations, a entamé en 1926 un projet de collaboration avec le professeur Bergsträsser visant à préparer des archives à partir desquelles il serait un jour possible d'écrire une histoire du développement du texte coranique[1]. Environ 170 volumes ont été examinés, certains provenant de sources fiables, mais la plupart de sources douteuses. Sa collection de variantes a été documentée sur environ 300 pages imprimées et concernait des *muṣḥaf*-s personnels ayant appartenu à une trentaine de savants. Dans le présent chapitre, je me limiterai à l'examen critique de cet aspect des travaux de Jeffery, à savoir son travail sur les variantes. Les autres aspects seront abordés ultérieurement.

3. Les origines principales des lectures multiples (variantes) : la vision orientaliste

Selon Jeffery, l'absence de points dans le *muṣḥaf* de 'Uthmān signifiait que le récitateur était libre de choisir ses propres marques et ce, en fonction du contexte et du sens du verset tel qu'il les percevait[2]. Si le récitateur rencontrait un mot dépourvu de points pouvant être lu - يُعلِّمه - نُعلّمه - تُعلِّمه - بِعمه - il avait alors la possibilité de *choisir* à discrétion les caractères appropriés en utilisant les points et les marques nécessaires et ainsi conformer le verset à sa compréhension. Bien avant Jeffery, Goldziher et d'autres affirmaient également que l'utilisation de l'écriture sans points avait engendré des variations. Pour étayer cette affirmation, Goldziher a fourni quelques exemples et les a divisés en deux catégories[3] :

– Les variations dues à l'absence de points squelettiques. Trois exemples suffiront :
  – وما كنتم تستكبرون – peut être lu – وما كنتم تستكثرون –[4] ;
  – إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا – peut être lu – إذا ضربتم في سبيل الله فتثبتوا –[5] ;
  – وهو الذي يرسل الرياح بشرا – peut être lu – وهو الذي يرسل الرياح نشرا –[6].

1. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, E.J. Brill, Leiden, 1937. J'ajoute que Jeffrey utilise une foultitude de termes relevant du jargon judéo-chrétien dans le classement de ces archives : « Canonisation par Ibn Mujāhid » [p.11] ; « *Massore* musulmane », [p.3 ; p.5] (note de bas de page) ; et utilisation de † pour la mort au lieu de *m.* (une croix afin de christianiser l'âme malheureuse !), p.14, *etc.*
2. A. Jeffery, « The Textual History of the Qur'ān », in A. Jeffery, *The Qur'ān as Scripture*, R.F. Moore Co., Inc., New York, 1952, p.97
3. 'Abdul-Ḥalīm Najjār, *Madhāhib at-tafsīr al-islāmī*, Cairo, 1955, pp.9-16. Il s'agit d'une traduction arabe de l'ouvrage de Goldziher.
4. Coran 7:48. C'est un mauvais exemple : voir Ibn Mujāhid, *Kitāb as-sab'a*, pp.281-2.
5. Coran 4:94
6. Coran 7:57

– Les variations dues à l'absence de signes diacritiques.

Pour ceux qui ne sont pas familiers avec l'histoire des *qirā'āt*, les exemples précédents peuvent sembler pertinents. Or, cette pertinence ne peut être admise qu'après le passage de la théorie sur le banc d'essai, sachant que l'étude de l'islam est malheureusement jonchée de théories élaborées et mises en service sans cette étape cruciale d'évaluation. Examinons donc cette prémisse nous-mêmes.

Dans leurs travaux, Jeffery et Goldziher semblent complètement ignorer la tradition de l'érudition orale, qui exigeait que toute acquisition de connaissances passe par un instructeur agréé et qualifié. Bien qu'il existe un grand nombre de phrases coraniques qui, dans leur contexte, permettent d'accueillir des points et des signes diacritiques différents, dans la majorité des cas, les érudits les récitent d'une seule façon. Dans les rares cas où des variations apparaissent, le squelette des deux lectures reste fidèle au *muṣḥaf* de 'Uthmān, et chaque groupe peut justifier sa lecture en s'appuyant sur une chaîne de transmission faisant autorité remontant jusqu'au Prophète[1]. En considérant cela, il devient évident que l'idée selon laquelle chaque récitateur aurait de manière fantaisiste choisi des points et des marques en fonction de ses préférences personnelles est hautement improbable. Si cela était le cas, compte tenu du nombre de récitateurs et des milliers de squelettes qui pourraient être lus de quatre ou cinq manières, le nombre de variantes serait astronomique, se chiffrant en centaines de milliers, voire en millions. Dans l'ensemble du *muṣḥaf*, Ibn Mujāhid (*m.* 324 AH) a compté environ mille lectures multiples seulement[2]. En ramenant cette théorie à la réalité, il devient évident qu'elle est fondée sur des hypothèses fallacieuses.

Les quelques exemples concrets suivants me permettront d'étayer mon propos :

– Exemple 1 : le mot coloré peut être lu dans les trois versets comme مالك ou ملك, selon le contexte. [Dans la première colonne, le mot concerné est marqué d'une couleur différente. La colonne du milieu donne la référence sourate : verset].

1. La communauté musulmane dans son ensemble ne s'embarrassait pas de connaître l'*isnād* du Coran au moment de sa mémorisation, car cela était peu pratique et inutile pour le profane étant donné l'omniprésence du Coran dans chaque foyer et sur chaque langue. En revanche les récitateurs professionnels et les érudits se conformaient aux *isnād*-s, car ils étaient les gardiens chargés de s'assurer que le texte destiné au public était exact et exempt de toute corruption. Même moi, qui écris au 15e siècle AH - 21e siècle EC, je peux fournir un *isnād* pour la récitation du Coran.

2. Les érudits qui ont examiné les copies officielles de 'Uthmān ont noté des différences concernant une quarantaine de caractères, celles-ci étaient dues à des divergences dans le squelette lui-même. Les mille lectures multiples d'Ibn Mujāhid sont dues aux différences liées à l'emplacement des points et des marques sur ou sous l'ossature squelettique, en plus des autres différences décrites chapitre 11.

مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ	1:3	Certains récitent مالك et d'autres ملِك
قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ	3:26	Lu unanimement مالك
مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ	114:2-3	Lu unanimement ملِك

– Exemple 2 : du point de vue lexicographique, les deux formes sont valables dans chaque cas.

وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ	7:146	Certains récitent رُشْد d'autres رَشَد
أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا	18:66	Certains récitent رُشْدا d'autres رَشَدا
وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا	18:10	Lu unanimement رَشَدا
لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا	18:24	Lu unanimement رَشَدا
فَأُوْلَٰٓئِكَ تَحَرَّوْاْ رَشَدًا	72:14	Lu unanimement رَشَدا
لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا	72:21	Lu unanimement رَشَدا
ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا	72:10	Lu unanimement رَشَدا
يَهْدِيٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ	72:2	Lu unanimement رُشْد

– Exemple 3 : encore une fois, du point de vue lexicographique, les deux formes sont valides dans chaque cas.[1]

مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ	5:76	Lu unanimement ضَرّا
لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا	7:188	Lu unanimement ضَرّا
لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا	10:49	Lu unanimement ضَرّا
وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا	20:89	Lu unanimement ضَرّا
وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا	25:3	Lu unanimement ضَرّا
لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَّفْعًا وَلَا ضَرًّا	34:42	Lu unanimement ضَرّا
شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا	48:11	Certains récitent ضَرّا d'autres ضُرّا

1. Pour une étude détaillée : 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, « al-Qirā'āt fī naẓar al-mustashriqīn wa al-mulḥidīn », *Majallat al-azhar*, *ramaḍān* 1390/1970 et suivants.

Je pourrais vous présenter tant d'autres exemples, mais ceux que je viens de donner suffiront pour prouver mon point de vue. En fait, nous avons des milliers de cas où deux formes d'un même mot sont toutes deux contextuellement valides, mais où seule l'une d'elles est usitée collectivement. Le nombre de cas est tellement élevé qu'on ne peut plus parler de coïncidences.

A présent, posons la question suivante : à quel moment l'ajout de points dans un texte qui en est dépourvu devient-il une erreur textuelle menant à une corruption et pouvant être considérée comme dangereuse ? Le danger commence lorsqu'on ne dispose d'aucun moyen pour distinguer ce qui est correct de ce qui ne l'est pas. Imaginons que nous ayons devant nous deux manuscrits, chacun portant l'une des mentions suivantes : - قبّل المرأة ثم هرب - « il embrassa la femme, puis s'enfuit », et - قتل المرأة ثم هرب - « il tua la femme, puis s'enfuit ». En l'absence d'un contexte qui permette d'extraire un indice, il est impossible de deviner laquelle des deux lectures est correcte : ici, il s'agit clairement d'un problème d'ordre textuel. Supposons ensuite que nous ayons dix manuscrits avec des chaînes de transmission différentes. Neuf d'entre eux contiennent : - قبّل المرأة ثم هرب - « il embrassa la femme, puis s'enfuit », tandis que le dixième contient - فيل المرأة ثم هرب - « l'éléphant de la femme, puis s'enfuit ».[1] Cette dernière phrase, en plus d'être absurde, contredit les neuf autres manuscrits, lesquels s'accordent unanimement sur un sens plus cohérent. De là, il est aisé de conclure qu'écarter la lecture impliquant le mot « éléphant » devient la seule solution logique. Cette logique s'applique également aux manuscrits du Coran. Si nous sélectionnons cent *muṣḥaf*-s provenant de nombreuses localités, avec chacun une écriture et une date différentes, et que tous les manuscrits de cette collection, sauf un, sont en totale concordance les uns avec les autres – et que, de plus, le manuscrit aberrant ne fait aucun sens – alors la logique nous pousse à conclure que cette aberration est due à une erreur scribale.

En outre, Jeffery accuse les musulmans de manipuler leur Livre.

> S'agissant du Coran, nous constatons que les premiers manuscrits dont nous disposons sont invariablement dépourvus de points ou de signes vocaliques, et qu'ils sont écrits en script coufique très différent de celui qui est utilisé dans nos copies actuelles. La modernisation de l'écriture et de l'orthographe qui a accompagné l'ajout de points et de voyelles, était, il est vrai, une démarche bien intentionnée, mais elle impliquait une altération du texte. C'est précisément là notre problème.[2]

1. NdT.: Les mots *embrassa* et *éléphant* s'écrivent en arabe avec le même squelette sans points.
2. A. Jeffery, « The Textual History of the Qur'ān », dans A. Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, pp.89-90

Jeffrey commet une véritable bourde en affirmant que les plus anciens *mushaf*-s connus étaient écrits en script coufique. En réalité, ils étaient rédigés en script *hijāzī* incliné, comme en atteste la reproduction de la figure 7.1[1]. De plus, il considère que le coufique diffère beaucoup de ce qui est utilisé à l'époque moderne et juge cette mise à jour du script comme une forme de falsification. Arrêtons-nous un instant sur cette affirmation : si je griffonne un article à la main et que je l'envoie à un éditeur, devrais-je accuser cet éditeur de falsification lorsque je constate que mon article a été mis en page en *Helvetica* ou en *Times New Roman* ? Si l'arabe était une langue morte, comparable aux hiéroglyphes par exemple, et que le Coran avait été perdu pendant plusieurs centaines d'années, comme cela a été le cas pour la Torah, alors la falsification textuelle aurait pu être une préoccupation légitime. Dans un tel scénario, nous aurions tenté de déchiffrer un livre depuis longtemps disparu, écrit dans une écriture devenue illisible, en imposant nos hypothèses. Or, en réalité, le tracé coufique demeure lisible à ce jour, et la transmission orale du Coran persiste parmi les musulmans, ce qui montre clairement que Jeffery n'a rien qui vienne justifier son tapage[2].

4. L'origine secondaire des lectures multiples (variantes)

En compilant sa matière de recherche, Jeffery a fait le choix d'employer la méthodologie orientaliste et de délaisser la technique musulmane d'évaluation critique des *isnād*-s[3]. Dans son exposé des critères qu'il utilise, il dit :

> La méthode des partisans du camp analytique consiste à rassembler *toutes* les opinions, spéculations, conjectures et préférences afin de conclure par l'examen et la découverte lesquelles d'entre elles concordent avec le lieu, le temps et les conditions de l'époque, en prenant en considération le texte indépendamment de la chaîne de transmission. Cela équivaudrait à fixer le texte de la Torah et de la Bible d'une manière similaire à celle utilisée pour fixer le texte de la poésie d'Homère ou les lettres d'Aristote.[4]

1. Le script coufique devint prédominent peu de temps après, vers la moitié du Ier siècle AH. Voir les inscriptions en script coufique Figure 9.15-9.18 (datées respectivement de 40, 55, 80 et 84 AH).
2. La plupart des orientalistes considèrent l'Ancien Testament comme une Écriture sainte, bien que l'écriture hébraïque ait été modifiée deux fois et que les signes diacritiques n'aient été ajoutés au texte consonantique qu'après le 10e siècle EC, soit après une période de 25 siècles. Il est indiscutable que cet énorme fossé a eu un impact irréparable sur le texte hébreu utilisé aujourd'hui. [Voir chapitres 16.4 à 16.7.2]
3. L'*isnād* correspond à la chaîne des témoins qui ont participé à la transmission de l'événement. Voir prochain chapitre.
4. Voir Arthur Jeffery (ed.), *al-Masāhif*, Introduction (en arabe), p.4.

Le passé, bien qu'il soit révolu, peut être rappelé, en tout ou en partie, grâce aux témoignages de ceux qui l'ont vécu et aux impressions qu'ils en ont rapportées. En ce qui concerne les témoins, rien n'est plus malhonnête que d'accorder la même importance au témoignage d'une personne intègre et digne de confiance qu'à celui d'un menteur notoire. Tel est le point de vue de l'érudit musulman. Pourtant, la méthodologie de Jeffery prête crédit aux allégations des menteurs et met au ban les langues sincères[1]. En minimisant la richesse des lectures bien connues et tant que leur objectif était servi, Jeffrey et ses collègues ne rechignent jamais à accepter toutes les variantes prétendument attribuées à Ibn Masʿūd ou à tout autre individu, quel que soit le degré de fiabilité et d'authenticité de leur source.

Qui plus est, Jeffrey soutient qu'au-delà des variations engendrées par l'absence de points (question à laquelle j'ai déjà répondu), d'autres divergences ont émergé du fait que certains récitateurs utilisaient des textes antérieurs au *muṣḥaf* de ʿUthmān, qui n'avaient pas été détruits malgré les ordres du calife, et qui parfois différaient du squelette normatif[2]. Cette affirmation est d'ailleurs avancée sans preuve substantielle. Dans ce cas de figure, en effet, même sa collection de variantes imputées au *muṣḥaf* d'Ibn Masʿūd peut être déclarée irrecevable, vu qu'aucune de ses références ne mentionne ce *muṣḥaf* en particulier. Les preuves qu'il avance se limitent pour la plupart à indiquer qu'Ibn Masʿūd avait simplement récité tel verset de telle manière, sans appui solide ni chaîne de narration crédible pour soutenir ces affirmations. Par conséquent, tous ces propos ne sont guère que des ragots, de purs ouï-dire, et les ériger en argument contre des récitations bien établies revient à s'obstiner à privilégier la fumisterie au détriment de l'honnêteté d'un narrateur[3].

Les allégations de Jeffery vont au-delà du cas d'Ibn Masʿūd. Cela m'amène à aborder brièvement un récit non authentique selon lequel le calife ʿAlī aurait récité un verset coranique de façon contraire au *muṣḥaf* de ʿUthmān[4]. La lecture incriminée - والعصر ونوائب الدهر إن الإنسان لفي خسر - impliquerait

1. C'est un peu comme si un propriétaire d'une maison depuis plusieurs générations, disposant de tous les actes et documents de propriété, tombait au détour d'une rue sur un misérable étranger qui, surgissant de nulle part, revendique la propriété de la maison. Si l'on devait appliquer la méthodologie de Jeffery dans cette situation, parce que l'histoire de cet étranger est aberrante, sensationnelle et contraire à ce que tout le monde dit, la revendication de l'étranger devrait être validée et par conséquent donner lieu à l'expulsion de l'occupant actuel.

2. Voir Jeffery (éd.), *al-Maṣāḥif*, Introduction, pp.7-8.

3. Le « *muṣḥaf* » d'Ibn Masʿūd et l'analyse qu'en fait Jeffery sont abordés de façon approfondie au chapitre 14.

4. A. Jeffery, *Materials*, p.192

l'ajout de deux mots au verset 103:1 . L'auteur du recueil *al-Mabānī*[1] dénonce ce récit et le juge faux à trois égards distincts :

- 'Āṣim ibn Abī an-Najūd, l'un des étudiants les plus éminents d'as-Sulamī, lui-même étudiant le plus respecté de 'Alī, raconte que ce dernier lisait ce verset exactement comme il est écrit dans le *muṣḥaf* de 'Uthmān ;
- Après l'assassinat de 'Uthmān, 'Ali, devenu calife, se devait incontestablement de rectifier toute erreur commise par son prédécesseur s'il l'avait cru coupable d'avoir omis certains mots. Ne pas le faire lui aurait coûté d'être accusé de trahison contre la foi ;
- L'entreprise de 'Uthmān a été soutenue par le consensus de l'ensemble de la communauté musulmane, 'Alī lui-même a également confirmé l'absence d'objections, et s'il avait été insatisfait, il l'aurait certainement fait savoir[2].

L'idée même d'imaginer la scène où les Compagnons du Prophète, rassemblés par milliers et jetant au bûcher de vieux fragments du Coran, constitue un témoignage puissant en soi. Cela atteste qu'ils approuvaient tous la pureté du texte du *muṣḥaf.* Il n'était pas question d'ajouts, de suppressions ou de corruptions. Quiconque aujourd'hui rejette cette approche et propose quelque chose de nouveau, en alléguant qu'il s'agit d'un texte pré-'uthmānien favorisé par tel ou tel compagnon, calomnie en réalité la foi même de ces individus. Même Ibn Abī Dāwūd, l'auteur d'*al-Maṣāḥif* et le relais de nombreuses *qirā'āt* non conformes au texte 'uthmānien, refuse catégoriquement de les valider en tant que Coran :

> Nous soutenons que quiconque récite le Coran doive le faire selon ce qui se trouve dans le *muṣḥaf* de 'Uthmān ... si dans la prière de l'un d'entre vous, vous récitez de manière non conforme au *muṣḥaf*, je vous ordonnerai de refaire votre prière.[3]

Le développement de l'Ancien et du Nouveau Testament s'est déroulé de façon progressive, à des époques de grande instabilité politique, entraînant une désorganisation totale dans les deux textes. En cherchant à détecter des vices similaires dans le texte coranique, les érudits occidentaux ont pris le parti de contempler les preuves musulmanes avec beaucoup de scepticisme, tout en accordant le bénéfice du doute aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament chaque fois que cela était possible[4]. Cependant, en ce

1. A. Jeffery (ed.), *Muqaddimatān*, pp.103-4
2. Voir chapitre 7.2.3.
3. Ibn Abī Dāwūd, *al-Maṣāḥif*, pp.53-54
4. J'ai récemment relu la jaquette de l'ouvrage de Juynboll, *Muslim Tradition*, dont la photo de couverture est tirée du plus ancien manuscrit arabe *daté* écrit sur papier (par opposition au papyrus). La note se lit comme suit (l'italique est ajouté par nos soins) : « Ce manuscrit a *prétendument* été copié en 252 AH - 866

qui concerne Jeffrey, bien qu'il entretienne des doutes sur l'authenticité des variantes qu'il revendique, cela ne l'a pas empêché d'en faire le plat de résistance de son livre.

> Certaines variantes semblent linguistiquement impossibles [...] Certaines d'entre elles donnent l'impression d'être l'invention de philologues ultérieurs [...] La grande majorité, cependant, *mérite* d'être examinée comme des vestiges authentiques du stade pré-uthmānien du texte, mais seulement après avoir été soumises au crible rigoureux de la critique de l'érudition moderne [...] si nous voulons être autorisés à les utiliser dans notre tentative de reconstruire l'histoire du texte.[1]

Les expressions employées par Jeffery, comme « mérite » ou « crible rigoureux de la critique de l'érudition moderne », ne sont rien de plus que des slogans d'affiche lamentablement vides de sens.

5. Utiliser un synonyme à la place du mot original lors de la récitation

Goldziher, Blachère et d'autres soutiennent que dans la société musulmane primitive, il était tout à fait acceptable de substituer un mot du Coran par son synonyme[2]. Ils fondent cette affirmation sur deux arguments.

Premier argument : aṭ-Ṭabarī rapporte que 'Umar a entendu le Prophète dire :

> Ô 'Umar, tout le Coran est juste [c'est-à-dire qu'il reste valide même si l'on saute certains versets par inadvertance], sauf si l'on passe par erreur d'un verset invoquant la miséricorde d'Allāh à un verset avertissant de Sa colère, et vice versa.[3]

Ce *ḥadīth* est souvent invoqué comme le principal argument de ceux qui soutiennent que les synonymes peuvent être utilisés librement tant que l'esprit des mots demeure inchangé. Mais cela a-t-il jamais été le cas ? Dans les textes juridiques, par exemple, aucun auteur ne permettrait que ses formulations soient substituées par des synonymes, aussi précis soient-ils. Dans le cas du Coran, qui n'est pas l'œuvre d'un auteur de ce bas monde, si même le

EC ». Combien de fois pouvons-nous constater un tel cynisme de la part des orientalistes vis-à-vis des Ancien et Nouveau Testament ?

1. A. Jeffery, *Materials*, Préface, p. x. Italiques ajoutés.
2. R. Blachère, *Introduction au Coran*, 1947, pp.69-70 ; voir aussi 'Abd aṣ-Ṣabūr Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān*, pp.84-85.
3. At-Ṭabarī, *Tafsīr*, i:13

Prophète n'avait pas le pouvoir d'en altérer les versets[1], comment aurait-il pu autoriser d'autres à le faire ? Si une personne cite de manière erronée un employé administratif par accident, les conséquences seront minimes, mais il en serait autrement si la citation erronée impliquait un magistrat, par exemple. Qu'en est-il alors si l'on cite mal *intentionnellement* le Tout-Puissant lui-même ? Quiconque a l'habitude de réciter le Coran de mémoire sait combien il est facile de se tromper, de sauter d'une sourate à une autre qui se trouve à l'autre bout du *muṣḥaf*, et tout cela sans même s'en rendre compte. C'est précisément pour éviter ce type d'erreurs que certains choisissent de ne jamais réciter de mémoire. S'agissant du *ḥadīth* ci-dessus, la déclaration du Prophète avait pour but d'encourager les Compagnons à mémoriser et à réciter autant que possible, ce qui était grandement bénéfique pour la communauté.

Deuxième argument : dans de nombreux cas, les *qirā'āt* d'Ibn Mas'ūd et d'autres étaient agrémentées de commentaires exégétiques (قراءة تفسيرية). A cet égard, Al-Bukhārī rapporte ce qui suit[2]. Nāfi' relate :

> Chaque fois qu'Ibn 'Umar récitait le Coran, il s'abstenait de parler à qui que ce soit jusqu'à ce qu'il ait terminé sa récitation. Une fois, je tenais le Coran pendant qu'il récitait la sourate *al-Baqara* de mémoire. Arrivé à un certain verset, il s'arrêta brusquement et demanda : « Sais-tu dans quel contexte ce verset fut révélé ? » « Non », répondis-je. Puis il dit : « Il fut révélé en rapport avec telle ou telle événement » avant de reprendre sa récitation.

De ce récit, nous pouvons déduire que certains savants offraient des notes explicatives à leurs auditeurs au cours de leurs récitations[3]. Cependant, il est important de souligner que cela ne peut en aucun cas être considéré comme une variante valide des *qirā'āt* ou comme faisant partie du Coran. Certains orientalistes avancent l'idée que ces savants ne faisaient rien d'autre que d'essayer d'améliorer le texte du Coran. Or, une telle affirmation est blasphématoire. Elle insinuerait que les Compagnons se prenaient pour plus compétents qu'Allāh l'Omniscient, le Sage.

1. Le verset coranique 10:15 dit : « *Et quand leur sont récités Nos versets en toute clarté, ceux qui n'espèrent pas notre rencontre disent : 'Apporte un Coran autre que celui-ci' ou bien 'Change-le'. Dis [ô Muḥammad] : 'Il ne m'appartient pas de le changer de mon propre chef. Je ne fais que suivre ce qui m'est révélé. Je crains, si je désobéis à mon Seigneur, le châtiment d'un jour terrible'* ».
2. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, vi:38, ḥadīth n°50
3. 'Abd aṣ-Ṣabūr Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān*, p.15-16. Goldziher admet ici que certains ajouts étaient de nature exégétique [...]

6. Conclusion

Après avoir examiné les hypothèses de Jeffery et Goldziher, et après avoir passé en revue toutes les preuves utiles, nous ne pouvons conclure que par le rejet catégorique de leurs théories. Les variations qu'ils allèguent n'existent nulle part et les nombreux cas où un squelette peut selon le contexte admettre plus d'un ensemble de points et de marques ne portent, pour les rares cas de divergence acceptés, à aucune conséquence sur le sens du texte[1]. Goldziher lui-même l'a reconnu[2], tout comme Margoliouth :

> Dans de nombreux cas, l'ambiguïté du texte, ayant conduit à une lecture variante, n'a eu que peu de conséquences.[3]

L'acharnement à démontrer que le texte coranique est corrompu, au même titre que l'Ancien et le Nouveau Testament, a aveuglé les orientalistes sur les circonstances politico-religieuses de l'État musulman naissant, qui étaient radicalement différentes des tumultes auxquels les communautés judéo-chrétiennes avaient été confrontées à leurs débuts. Ces différences sont cruciales et ne peuvent être ignorées.

Tout au long de mon exposé, j'ai cherché à mettre en lumière les graves lacunes logiques des orientalistes, bien que je sache que mes critiques risquent d'être balayées d'un revers de la main par ce camp. Il est toujours plus facile de snober un travail qui ne cadre pas avec ses propres motivations et recherches, plutôt que de le confronter scientifiquement[4]. Pour ma part, mon objectif n'est rien d'autre que de révéler les failles dans leurs approches, mais je suis pleinement conscient que ces débats de réfutation doivent avoir une fin, pour éviter que les érudits musulmans ne soient pris dans une interminable guerre des mots.Le musulman pieux, quant à lui, sait que Dieu dit vrai lorsqu'il jure à maintes reprises de préserver Son Livre. Il sait également

1. On est loin des nombreuses variations que l'on trouve dans les manuscrits bibliques, comme dans Jean 1:18 « un seul, Dieu » et « le Fils unique , où l'on trouve un monde de différence. Et selon P.W. Comfort, la traduction littérale est « un Dieu unique ». [*Early Manuscripts & Modern Translations of the New Testament*, Baker Books, 1990, p.105] Pour plus de détails, voir la discussion sur le manuscrit p.75 (Bodmer Papyrus XIV-XV) au chapitre 18.5.1.

2. 'Abd al-Ḥalīm Najjār, *Madhāhib at-tafsīr al-islāmī*, pp.12-13

3. D.S. Margoliouth, "Textual Variations", *The Moslem World*, vol.15, n°4 (Oct. 1925), p.340

4. Une grande partie de mes premiers travaux, comme *Studies in Early Hadīth Literature*, ma critique de Goldziher, et *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (un livre consacré à la réfutation de la thèse de Schacht), sont des ouvrages universitaires sérieux mais généralement ignorés par les milieux universitaires occidentaux parce que les conclusions qu'ils contiennent sont jugées « inacceptables ». Bien souvent, le mieux qu'un ouvrage musulman traditionaliste puisse atteindre, c'est d'être cité à la fin pour une lecture complémentaire, dans une catégorie distincte sous le titre « Perspective islamique ». [Voir par exemple John Burton, *An Introduction to the Hadith*, Presses universitaires d'Édinbourg, 1994, p.206]

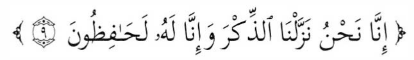
que Dieu n'aurait jamais choisi une langue ou une écriture « défectueuses » comme support ultime de Ses toutes dernières révélations. La vigueur littéraire de l'arabe, sa profondeur d'expression, sa poésie ainsi que ses spécificités orthographiques et paléographiques font de cette langue un instrument suffisamment évolué pour qu'Allāh la bénisse comme Sa langue de choix parmi toutes les autres. C'était donc le privilège des masses musulmanes de continuer à le réciter dans sa langue originale et d'y incorporer des signes pour que les allophones puissent aussi réciter l'original avec facilité.

J'ai régulièrement fait allusion à la méthodologie islamique et à son rôle central dans la préservation des *qirā'āt* coraniques et de la *sunna* prophétique à travers les siècles. L'examen en détail de cette méthodologie constituera le sujet de mon prochain chapitre.

13

La méthodologie musulmane d'enseignement

Les Écritures juives et chrétiennes ont pâti des mains de ceux-là mêmes qui avaient la charge d'en assurer la protection ultime. Si dans les chapitres précédents notre objectif était de nous familiariser avec la méthode mise en place par les musulmans pour appréhender le Coran et la *sunna*, il est probable que cette entreprise ne soit pas pleinement reconnue à sa juste valeur tant qu'elle n'aura pas été comparée aux Écritures bibliques. Par conséquent, il est utile de proposer une analyse approfondie de la méthodologie d'enseignement musulmane[1] : une science unique et inégalée jusqu›à ce jour, qui a joué un rôle essentiel dans la préservation immaculée du Coran et de la *sunna*, conformément à la volonté divine :



En vérité c'est Nous qui avons fait descendre le Coran, et c'est Nous qui en sommes gardien [contre toute corruption] [2]

Le Coran affirme explicitement que les Écritures ont été corrompues de l'intérieur, ce qui poussé la communauté musulmane à ressentir un besoin impérieux de le préserver coûte que coûte de toute influence douteuse. C'est ainsi que tout au long de l'histoire de l'islam, des millions de *ḥuffāẓ* de tous

1. Ce chapitre très détaillé a pour principal objet d'illustrer la manière dont les savants musulmans établirent un système unique en son genre de transmission du savoir, lequel se révéla vital dans l'évaluation de l'authenticité des informations ainsi que pour sa préservation face aux corruptions venant de toutes parts. Ce chapitre est une courte synthèse, et toute personne désireuse d'en savoir plus sur le sujet peut se référer à mon future ouvrage *Islamic studies: What methodology ?* Certains lecteurs trouveront cette partie inévitablement ardue et choisiront de se rendre directement à la conclusion. Cela ne les pénalisera aucunement dans la compréhension des parties suivantes (bien qu'ils n'en saisissent pas toute la profondeur).
2. Coran 15:9

âges se sont dévoués corps et âmes au service du Livre, constituant ainsi une pierre d'assise de cette sauvegarde. Ni la Torah ni les Évangiles ne peuvent se vanter d'une telle protection, qui pour le Coran n'est qu'une précaution parmi d'autres.

Commençons donc par une déclaration simple : il n'y a rien de plus facile que d'écrire un livre sous un faux nom. Dans le monde de la littérature, l'utilisation de noms de plume est monnaie courante. De la même manière, il est possible de falsifier l'œuvre de quelqu'un et de la publier sous le nom de l'auteur original. Alors, comment peut-on empêcher de telles escroqueries ? C'est en cherchant une réponse à cette question que les musulmans ont trouvé la solution. Cette méthode, à l'efficacité redoutable, a développé un système imperméable que les musulmans ont utilisé sans faillir pendant huit ou neuf siècles. Ce n'est qu'avec le déclin de l'influence politique de l'islam que cette méthode a été mise de côté puis abandonnée. Pour comprendre ce système, il est nécessaire de plonger au cœur même de la méthodologie d'enseignement et d'assimilation du savoir islamique.

1. La soif de savoir

Avant l'avènement de l'islam, aucune source ne mentionne l'existence de livres en langue arabe dans la péninsule. Le premier livre connu écrit dans cette langue est le Coran, et le premier mot révélé du Coran est ***iqra'*** (إقرأ : lis). C'est par ce mot que la quête de la connaissance est devenue une obligation : il était impératif de mémoriser au moins quelques sourates par cœur, que l'on soit arabe ou non, pour accomplir les prières quotidiennes. Et c'est justement pour répondre à ce besoin que dès son arrivée à Médine, le Prophète s'empressa à organiser des écoles[1] et à encourager toute personne ayant ne serait-ce qu'un minimum de connaissance à les transmettre aux autres (بلّغوا عنّي ولو آية). Les soixante scribes qui étaient à son service sont d'ailleurs un témoignage de l'essor de cette instruction[2].

Ensuite, l'ère des califes est arrivée, en particulier celle des trois premiers, qui a perduré jusqu'en l'an 35 de l'Hégire. Durant cette période, Médine jouait un rôle central en tant que capitale religieuse, militaire, économique

1. Pour plus de détails, se référer à M.M. al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, pp.183-99 ; al-A'ẓamī, *Studies in Hadīth Methodology and Literature*, American Trust Publication, Indianapolis, 1977, pp.9-31.
2. Voir M.M. al-A'ẓamī, *Kuttāb an-Nabī*, 3rd edition, Riyāḍ, 1401 (1981). Il s'agit d'une étude détaillée sur les scribes du Prophète Muḥammad.

et administrative pour l'ensemble de la nation islamique. Son influence s'étendait de l'Afghanistan à la Tunisie et du sud de la Turquie au Yémen, en passant par Mascate et l'Égypte. Sous le califat de 'Uthmān, un système sophistiqué a été mis en place pour gérer et archiver les innombrables documents relatifs aux devoirs gouvernementaux, aux actions entreprises, aux questions administratives, aux règles religieuses, aux stratégies politiques et militaires, ainsi qu'à toutes les traditions du Prophète. Ces archives étaient soigneusement cataloguées et stockées dans le *bayt al-qarāṭīs* (بيت القراطيس: la maison des archives)[1]. Grâce à ce système unique, toutes les informations ont été préservées et transmises aux générations suivantes[2].

2. Le contact personnel : moyen d'apprentissage incontournable

Le temps est la référence clé à tout événement, qu'il soit passé, présent ou futur. Le moment présent, aussitôt consommé, devient instantanément partie du passé, et cette transition de l'acte à peine posé à son souvenir est imperceptible. C'est ainsi que la plupart des péripéties passées nous glissent entre les doigts et demeurent insaisissables jusqu'à ce qu'elles nous parviennent indirectement, souvent par le biais de documents écrits. par exemple – et que l'exactitude des informations relatives y devienne une préoccupation essentielle. Ainsi, dès la disparition du Prophète, la préservation du Livre et de la *sunna* a dû reposer exclusivement sur les épaules des Compagnons et la communauté a dû élaborer un système sophistiqué visant à réduire les incertitudes inhérentes au transfert du savoir. Ce système était fondé sur une règle fondamentale : la loi du témoignage.

Prenons par exemple cette simple affirmation : *A* a bu de l'eau dans une tasse en étant debout. Nous connaissons l'existence de cette personne, mais il est impossible de vérifier la véracité de cette affirmation sur la seule base de la raison. En effet, il se peut que *A* n'ait pas bu d'eau du tout, qu'il en ait bu avec ses mains en coupe, ou qu'il en ait bu assis : aucune de ces possibilités ne peut être exclue par la déduction. Tout repose donc sur la crédibilité du narrateur et sur sa précision en tant qu'observateur. Ainsi, si *C*, un nouvel

1. Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, i:22. Cette maison semble avoir été voisine de la maison du calife 'Uthmān, où Marwān se cacha lorsque le calife fut assassiné [...].

2. Voir par exemple, Lettres du second calife Umar, Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣanānī, *Muṣannaf*, par exemple : vol.1, pp.206-291, 295-6, 535, 537 ; vol.7, pp.94, 151, 175, 178, 187, 210, *etc.* Pour plus de détails, voir al-A'ẓamī, « Nash'at al-Kitāba al-Fiqhīyya », *Dirāsāt*, ii/2:13-24.

intervenant qui n'a pas été témoin de l'incident, souhaite savoir ce qui s'est passé, il devra s'appuyer sur le récit du témoin oculaire *B*. Et lorsque C rapporte cet événement à d'autres, *il* devra préciser sa source, de sorte que la véracité de la déclaration dépende de :

- L'exactitude de l'observation de l'incident par *B* et la véridicité de son récit sur l'événement ;
- L'exactitude de la compréhension de l'information par *C* et la véridicité de son récit sur l'événement.

S'immiscer dans la vie personnelle de *B* et de *C* n'intéresserait généralement pas le critique ou l'historien, mais les érudits musulmans voyaient la chose différemment. D'après eux, quiconque fait des déclarations au sujet de *A* atteste en réalité, ou porte témoignage, de ce que *A* a fait. De même, *C* porte témoignage du récit de *B*, et ainsi de suite, chaque personne témoignant du narrateur précédent dans la séquence. La validation de ce rapport impliquait un examen critique de chaque maillon de la chaîne.

3. Débuts et développement de l'isnād

La méthode décrite plus haut est celle qui fut à l'origine de l'*isnād* (إسناد). Prenant naissance du vivant du Prophète, elle n'a évolué en une véritable science que vers la fin du premier siècle de l'Hégire. Elle reposait sur la coutume que les Compagnons avaient installée entre eux pour se transmettre des *ḥadīth*-s. Certains d'entre eux s'organisaient pour assister à tour de rôle aux cercles du Prophète, puis ils informaient les absents de ce qu'ils avaient vu ou entendu[1]. Ce faisant, il était naturel qu'ils disent : «Le Prophète a fait ceci et cela » ou « le Prophète a dit ceci et cela. » Il était également tout naturel que la personne qui entendait un rapport de seconde main, en le transmettant à une tierce personne, en révèle la source originelle et donne un compte rendu complet de l'événement qui l'entourait.

Au cours de la quatrième décennie du calendrier islamique, ces récits simples au départ ont commencé à gagner en importance et ce, en raison de la *fitna* (فتنة : l'épreuve, en référence à la révolte contre le calife 'Uthmān) qui faisait rage à ce moment-là[2]. En réalité, ces récits servaient de garde-fou

1. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Bāb at-Tanāwub fī al-'Ilm
2. Le terme *fitna* apparaît également dans des sources contemporaines non-musulmanes. Un manuscrit syriaque du huitième siècle mentionne explicitement le mot *fitna* (Syr *ptnā*) après la mort du calife 'Uthmān, ajoutant qu'elle a duré 5 ans et 4 mois ; l'autre *ptnā* relatée dans le manuscrit se situe après le règne de Yazīd

aux mains des savants qui, prudence oblige, ne laissaient plus aucune information passer sans en scruter les sources[1]. Ibn Sīrīn (*m.* 110 EC) déclare à ce propos :

> [Initialement], les savants ne s'enquéraient pas de l'*isnād*, mais lorsque la *fitna* éclata, ils commencèrent à exiger de « nommer les hommes » [c'est-à-dire les narrateurs du *ḥadīth*]. Ainsi, les *ḥadīth*-s rapportés par *ahl as-sunna* (les adeptes de la *sunna*) étaient validés tandis que ceux qui provenaient des innovateurs étaient rejetés[2].

Vers la fin du 1[e] siècle, cette pratique est devenue une discipline à part entière. La nécessité d'apprendre le Coran et la *sunna* a fait que pendant de nombreux siècles, le mot *'ilm* (علم : savoir, science) soit exclusivement associé aux études religieuses[3]. Et en ces temps de ferveur, l'étude du *ḥadīth* a même donné naissance à un nouveau phénomène appelé *ar-riḥla* (الرحلة : le voyage en quête de savoir). Considérée comme l'une des conditions essentielles de l'érudition, nous pouvons en mesurer l'importance à partir d'une remarque d'Ibn Ma'īn (*m.* 233 EC) qui dit que celui qui limite sa quête de savoir à sa seule contrée et refuse de prendre la route pour l'enrichir, ne peut atteindre la maturité savante[4].

La preuve que le *'ilm* a été transmis selon cette méthode nous vient directement des milliers de *ḥadīth*-s dont les formulations sont identiques, bien qu'ils proviennent des quatre coins du monde islamique, chacun remontant à une source commune: le Prophète, un Compagnon ou un Successeur. Le fait que cette congruence de contenu se soit répandue sur une si grande distance, à une époque dépourvue de l'immédiateté des moyens de communication modernes, témoigne de façon criante de la validité et de la puissance du système de l'*isnād* [5].

ibn Mu'āwiya (Syr *Izīd bar Mawiyā*), et il y est précisé qu'elle a duré 9 mois. [R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press Inc, Princeton, 1997, pp.395-96] Dans un ouvrage du septième siècle attribué à Sébéos, il est également fait mention de la première guerre civile arabe qui eut lieu entre 656 et 661 EC. [R.W. Thomson (tr.), *The Armenian History attributed to Sebeos; Part II: Historical Commentary*, Presses universitaire de Liverpool, 1999, pp.284-88]. Une chronologie du début du 9[e] siècle par Nicéphore (*m.* 828 EC), patriarche de Constantinople, cite quatre années d'anarchie et de guerre après la fin du mandat de 'Uthmān. [Hoyland, *op. cit.*, pp.432-36]

1. Les recherches récentes menée par le docteur 'Umar ibn Ḥasan Fallātah montrent que même jusqu'en l'an 60 de l'Hégire, il est difficile de trouver un *ḥadīth* fabriqué rapporté du Prophète. [*al-Waḍ'u fī al-Ḥadīth*, Beyrouth, 1401 (1981)]
2. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Introduction, p.15 ; voir aussi al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, p.213.
3. Al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, p.183
4. Al-Khaṭīb, *ar-Riḥla*, Damascus, 1395 (1975), p.89
5. Al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, p.15, ḥadīth n°3 (section arabe). Tous les *ḥadīth*-s ne se sont pas répandus à la même échelle. Cependant, des milliers de livres perdus auraient pu fournir des preuves de la diffusion de l'information à une échelle beaucoup plus grande.

L'isnād : prolifération

L'*isnād* s'est développé de façon fulgurante au cours des premiers siècles de l'islam. Quand un Compagnon de la première génération détenait une déclaration du Prophète, il y avait probablement au moins deux ou trois, voire dix, de ses disciples qui la transmettaient à leur tour. Ainsi, à la cinquième génération – la période des auteurs classiques – on se retrouvait avec une trentaine ou une quarantaine de personnes pouvant relater la même histoire, mais par des canaux différents provenant de l'ensemble du monde islamique, et à partir d'une seule source pour la toute grande majorité des cas. Évidemment, ce schéma de prolifération n'a pas toujours été le même pour tous les *ḥadīth*-s ; dans certains cas, certains *ḥadīth*-s étaient transmis par une seule autorité par génération, mais ce cas de figure était rare[1]. Voici un exemple de *ḥadīth* relatif à la prière[2]. Abū Hurayra rapporte que le Prophète a dit :

> Il est impératif de suivre l'*imām*. Proclamez donc le *takbīr* (تكبير) quand l'*imām* le proclame, et inclinez-vous quand il s'incline. Lorsqu'il dit « Allāh écoute celui qui Le loue», répondez « Ô Allāh, notre Seigneur, toutes les louanges sont à Toi ». Lorsqu'il se prosterne, prosternez-vous. Lorsqu'il relève [sa tête], relevez la vôtre, sans jamais la relever avant que l'*imām* ne se relève lui-même. S'il prie assis, priez tous assis !

Ce *ḥadīth* a été enregistré au moins 124 fois et rapporté par 26 autorités de la troisième génération. Grâce à la présence de ces autorités dans cette chaîne, son origine peut être remontée sans la moindre incertitude aux Compagnons du Prophète. On retrouve ce même *ḥadīth* dans la même formulation ou dans une formulation différente sans altération de sens dans dix endroits simultanément : Médine, La Mecque, l'Égypte, Bassora, Ḥomṣ, le Yémen, Kūfa, la Syrie, Wāsiṭ (Irak) et Tā'if. Trois parmi ces 26 autorités l'ont entendu de plus d'une source. La documentation dont on dispose prouve que ce *ḥadīth* a été transmis par au moins dix Compagnons. Nous disposons également de tous les détails relatifs à la chaîne de transmission de sept d'entre eux qui étaient établis à Médine, en Syrie et en Irak.

Si l'on prend par exemple le cas de ce seul Compagnon, Abū Hurayra, nous constatons qu'au moins sept de ses disciples ont transmis ce *ḥadīth* sous son autorité. Parmi eux, quatre vivaient à Médine, deux en Égypte et un au Yémen. Ces disciples l'ont ensuite transmis à au moins douze autres personnes : cinq à Médine, deux à La Mecque, une en Syrie, une à Kūfa une

1. Pour une étude détaillée de 50 *ḥadīth*-s, voir *Studies in Early Hadith Literature*, pp.14-103 (section arabe).
2. *Ibid.*, pp.27-31

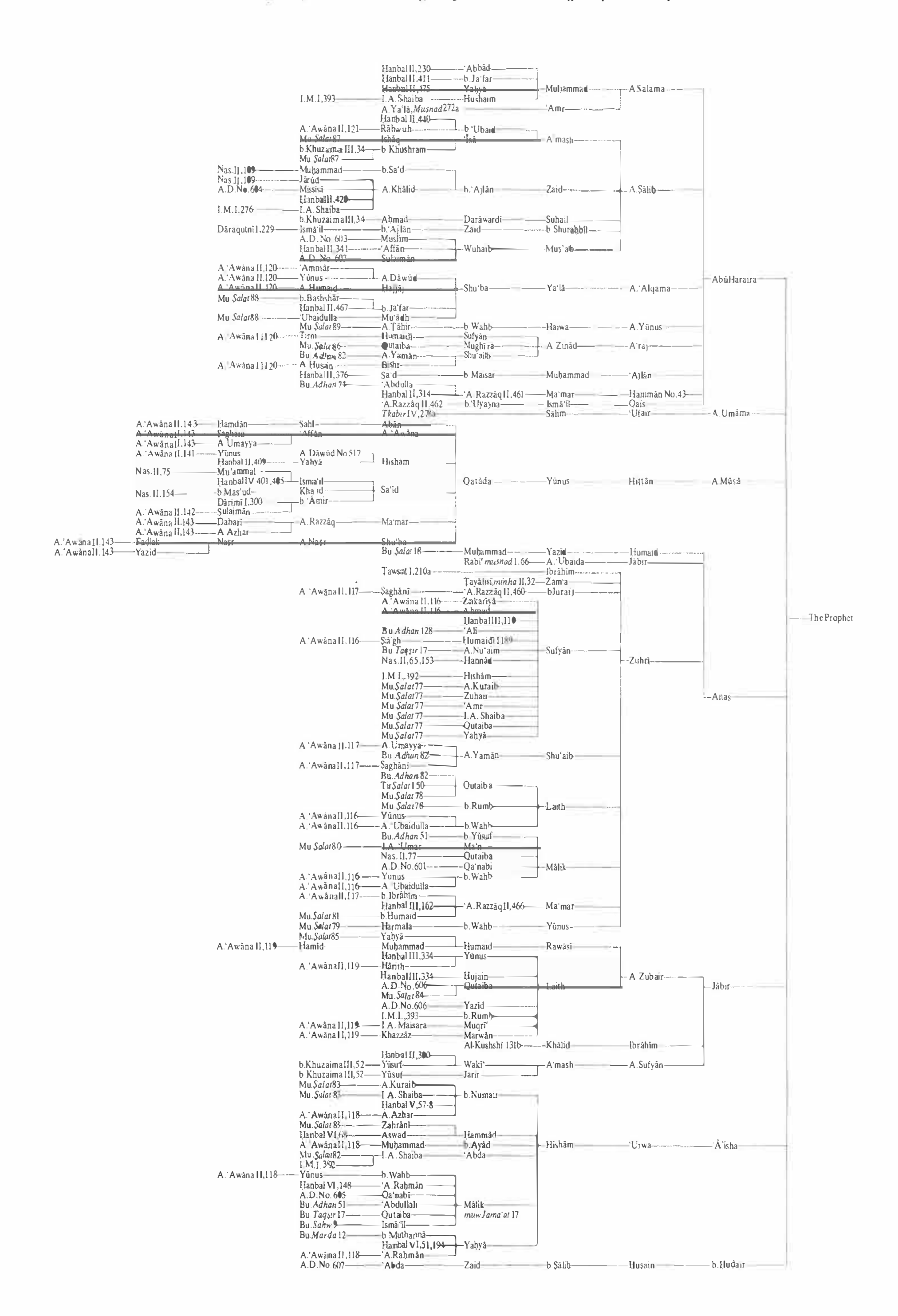


Figure 13.1 : Graphique des chaînes de transmission du hadīth sur la prière
Source : Al-A'ẓamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p.158-59

à Tā'if, une en Égypte et une au Yémen. Des schémas similaires provenant d'autres Compagnons indiquent que ce *ḥadīth* a également trouvé son chemin dans d'autres contrées (Bassora, Ḥomṣ et Wāsiṭ) tout en se consolidant à Médine, à La Mecque, à Kūfa, en Égypte et en Syrie. La figure 13.1, illustrant ces chaînes de transmission, ne concerne bien sûr qu'un seul *ḥadīth* parmi des dizaines de milliers d'autres.

4. L'authentification de l'isnād et du ḥadīth

Dans l'esprit des savants du *ḥadīth*, la recevabilité définitive d'un récit ne dépendait pas uniquement de son authenticité. En effet, l'exactitude et l'authenticité sont deux conditions essentielles mais néanmoins insuffisantes aux yeux des *muḥaddithīn* (المحدثين: les savants du *ḥadīth* ou traditionnistes). Pour qu'un *ḥadīth* soit recevable, il faut qu'il remplisse les trois conditions suivantes:

- Tous les narrateurs de la chaîne doivent être *thiqa* (ثقة : fiables); [1]
- La chaîne de transmission doit être ininterrompue ;
- Le récit doit être étayé par toutes les preuves disponibles.

4.1. Établissement de la fiabilité

L'évaluation de la fiabilité d'un narrateur dépend de deux critères : sa moralité et la solidité de son savoir.

Moralité

Voici comment le Coran décrit les qualités d'un témoin :

﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾

[...] *et prenez deux hommes intègres parmi vous comme témoins* [...][2]

﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾

[...] *parmi les témoins agréés* [...][3]

'Umar a prononcé la phrase - فأنت عندنا العدل الرضا - « Pour nous, tu es juste et agréé » en s'adressant à 'Abd ar-Raḥmān ibn 'Awf. As-Suyūṭī définit plus

1. Le terme *thiqa* est utilisé ici dans son acception linguistique. Ce terme ne fait pas partir de la terminologie propre au *ḥadīth*.
2. Coran 65:2
3. Coran 2:282

précisément le terme *'adl* (عدل : de conduite juste) qui fait référence à un caractère sain selon les critères de l'islam: [1]

> [Il s'agit] d'un musulman pubère, sain d'esprit, exempt des causes de l'indécence et observant les normes et les règles de sa communauté.
>
> أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سليماً من أسباب الفسق، وخوارم المروءة.

Ibn al-Mubārak (118-181 EC) pose également une échelle d'évaluation du narrateur basée sur les critères suivants[2] :

- Prie en congrégation (صلاة الجماعة) ;
- Évite le *nabīdh* (نبيذ), une boisson susceptible de fermenter quand elle est entreposée pendant une longue durée ;
- Évite le mensonge tout au long de sa vie d'adulte ;
- Être exempt de tout handicap mental.

Il est possible pour un homme de gravir les échelons de l'érudition jusqu'à en atteindre les sommets, mais dès lors que sa moralité est douteuse, aucun *ḥadīth* qu'il aura rapporté ne sera accepté, même s'il est vrai[3]. Le consensus des traditionnistes exige que tous les érudits, à l'exception des Compagnons, dont la moralité a été sanctionnée par Allāh et Son Prophète, aient besoin de ce témoignage de bonne moralité pour que leur parole soit validée. En voici un exemple [Figure 13.2] :

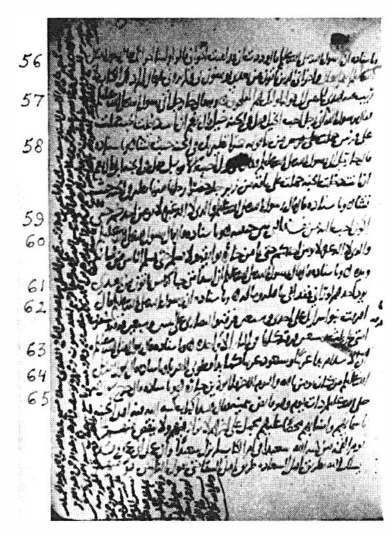


Figure 13.2 : Page du manuscrit Nuskhat Abū az-Zubayr ibn 'Adī al-Kūfī

1. As-Suyūṭī, *Tadrīb*, i:300
2. Al-Khaṭīb, *al-Kifāya*, p.79
3. Al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, p.305

Ce manuscrit – *Nuskhat Abū az-Zubayr ibn ʿAdī al-Kūfī* – est bien connu pour être un document frauduleux (نسخة موضوعة), même si les *ḥadīth*-s qu'il contient ne le sont pas. La plupart des éléments composant cette fausse copie sont en fait des *ḥadīth*-s authentiques rapportés par Anas ibn Mālik, un Compagnon de grande réputation .Le problème réside toutefois dans la chaîne de transmission qui est défectueuse : un narrateur, Bishr ibn Ḥusayn, prétend avoir appris ces *ḥadīth*-s d'az-Zubayr ibn ʿAdī, lequel faisait partie des élèves d'Anas ibn Mālik .Cependant, il se fait que la réputation de ce Bishr ibn Ḥusayn était si infâme que les traditionnistes l'ont classé parmi les « menteurs ». Ils sont même allés jusqu'à démontrer que la chaîne narrative qu'il a présentée n'avait jamais eu lieu et qu'il l'avait inventée de toutes pièces. La figure 13.2 illustre une page contenant dix *ḥadīth*-s: al-Bukhārī ou Muslim ont cité le texte principal de six d'entre eux et les ont référencés comme authentiques, tandis que les trois autres *ḥadīth*-s sont cités par Aḥmad ibn Ḥanbal. Mais l'*isnād* ainsi falsifié, bien qu'apposé à des *ḥadīth*-s authentiques du Prophète, invalide l'ensemble de l'ouvrage et lui vaut d'être exclu des listes de références[1].

Cependant, il est souvent difficile démasquer la duplicité d'un narrateur en se basant uniquement sur l'examen des données historiques, et encore moins en se fiant à l'analyse des livres, types de papiers et encres utilisés. Par conséquent, pour mettre au jour la moralité et les traits de personnalité d'un narrateur, on est le plus souvent obligés de se fier à ce que disent ses contemporains. Cela dit, étant donné que d'autres facteurs, tels que l'inimitié ou le favoritisme, peuvent parfois biaiser la recommandation des pairs, les savants ont dû mettre au point, après mûres réflexions, des lignes directrices strictes à même de permettre aux chercheurs de mener à bien leur travail, mais avec la prudence de rigueur[2].

Solidité du savoir (vérification de l'exactitude littéraire)

La plupart des erreurs commises par les narrateurs ne sont pas nécessairement dues à la malveillance : déterminer la cause de l'erreur nécessite à chaque fois de soumettre le narrateur à une évaluation critique. Quant au contrôle de l'exactitude, l'exercice d'évaluation nécessite une vérification croisée approfondie. Afin de saisir toute la portée de ce travail de jauge permanent, tournons-nous vers Ibn Maʿīn, célèbre érudit mort en 233 EC, dans un récit appartenant probablement au 2e siècle. Un jour, Ibn Maʿīn se rendit

1. Voir al-Aʿẓamī, *op. cit.*, pp.305, 309-10.
2. Al-Yamānī, *at-Tankīl*, pp.52-59

chez un dénommé ʿAffān, un élève du grand savant Ḥammād ibn Salama (*m.* 169 EC), dans le but de lui demander de lui donner lecture des œuvres de son maître. Surpris qu'un savant du calibre d'Ibn Maʿīn s'intéresse à lui, ʿAffān demanda s'il avait procédé à l'audition de ces livres par d'autres étudiants de Ḥammād. Il répondit : « Avant de venir vers toi, dix-sept de ses étudiants m'en ont fait lecture. » « Par Dieu, s'exclama ʿAffān, tu ne l'entendras pas lu de ma bouche. » Imperturbable, Ibn Maʿīn répondit qu'il suffirait de quelques dirhams pour se rendre à Bassora et y trouver d'autres étudiants de Ḥammād qui accepteraient de lui en faire lecture. Ainsi fit Ibn Maʿīn, et vite se retrouva-t-il au milieu des rues animées de Bassora qui le menèrent jusqu'à Mūsā ibn Ismāʿīl (un autre élève de Ḥammād). Mūsā lui demanda : « N'as-tu pas eu audition de ces livres par d'autres ? »[1] Il répondit : « Je les ai entendus dans leur totalité de la bouche de dix-sept des élèves de Ḥammād et vous en êtes le dix-huitième. » Mūsā s'enquit de ce qu'il comptait faire de toutes ces auditions de lectures, et Ibn Maʿīn répondit :

> Ḥammād ibn Salama a commis des erreurs que ses étudiants ont aggravées par d'autres erreurs. Mon but est de séparer les erreurs de Ḥammād de celles de ses élèves. Si je découvre une erreur commise par tous les élèves de Ḥammād sans exception, alors je conclus que la source de l'erreur n'est nul autre que Ḥammād lui-même. Si, en revanche, je découvre que la majorité de ses élèves disent une chose et qu'un élève isolé en dit une autre, alors je conclus que la responsabilité de l'erreur est imputable à l'élève, non pas au maître. Ainsi, je peux faire la distinction entre les erreurs commises par Ḥammād et celles commises par ses élèves[2].

Cette méthode a permis à Ibn Maʿīn d'attribuer une note à chacun de ces étudiants et de déterminer ainsi leur compétence individuelle. Telle était la norme de base utilisée pour l'évaluation biographique et le classement des narrateurs de *ḥadīth*-s. Bien qu'Ibn Maʿīn n'ait pas inventé cette méthode, et qu'elle ait été utilisée avant lui, il reste, à ma connaissance, le premier à l'expliquer de manière aussi claire. En effet, cette méthode était en usage dès l'époque du calife Abū Bakr, et bien que la quantité de documents contre-vérifiés grâce à elle ait pu varier, la qualité de l'exercice est restée, elle, constante[3].

1. On peut se demander pourquoi ces deux élèves ont posé la même question à Ibn Maʿīn. La raison est simple : pour qu'un éminent érudit des 2e et 3e siècles du calibre d'Ibn Maʿīn s'adresse à des enseignants de rang inférieur en vue d'avoir audition d'un livre, il y avait de quoi s'étonner.
2. Ibn Ḥibbān, *Majrūḥīn*, vii:11a
3. Al-Aʿẓamī, *Hadith Methodology*, pp.52-53

Classement des narrateurs

Pour qu'une personne puisse se prévaloir du statut de *fiable* (ثقة), elle devait réunir les deux qualités essentielles requises, à savoir le *'adl* et la solidité du savoir. Il existe toutefois des traditionnistes qui allaient encore plus loin dans leur classement et qui requéraient des qualités supplémentaires ordonnées en douze catégories. Ibn Ḥajar par exemple regroupe les narrateurs selon les catégories suivantes, les six premières étant considérées comme les meilleurs gages d'authenticité: [1]

- Les Compagnons, cités en premier lieu pour leur prééminence ;
- Les narrateurs à l'exemplarité vérifiée et attestée par des titres tels que – أوثق الناس – parmi les personnes les plus fiables, et – ثقة حافظ – fiable et doué d'une mémoire exceptionnelle ;
- Les narrateurs portant un ou plusieurs des qualificatifs suivants : – ثقة – fiable, – ثبت – stabilité de langage et de raison, et – متقن – maîtrisant le sujet ;
- Les narrateurs de rang légèrement inférieur, on parle ici de qualités telles que – صدوق – véridique, et – لا بأس به – sans défauts susceptible de soulever des objections ;
- Les narrateurs de rang inférieur, dont les – صدوق سيء الحفظ – véridiques mais à la mémoire défaillante et les – صدوق يخطئ – véridiques mais enclins aux erreurs. On trouve également dans cette catégorie les personnes accusées d'innovations telles que les chiites et les jahmites (une secte qui a nié certains attributs de Dieu bien que confirmés dans le Coran et la *sunna*). Leur affiliation à de telles sectes doit toutefois être clairement démontrée ;
- Les narrateurs dont le nombre de *ḥadīth*-s rapportés est faible mais dont on ne connaît rien qui les discrédite. On dit alors qu'ils sont – مقبول – acceptables ;
- Les narrateurs cités par plus d'un canal, mais dont on ignore les qualités. On dit d'eux qu'ils sont – مجهول الحال – de qualité inconnue ;
- Les narrateurs dont le statut n'a pas été évalué par une autorité reconnue, mais qui ont été qualifiés d'inaptes, sans précision ultérieure de l'allégation faite. On dit alors qu'ils sont – ضعيف – faibles ;
- Les narrateurs qui n'ont pas fait l'objet d'évaluation et à partir de qui aucun *ḥadīth* n'a été transmis, à moins que ce ne soit par un seul canal. On dit alors qu'ils sont – مجهول – inconnus ;
- A cette position intervient la catégorie des – متروك (*matrūk*) – rejetés, et des – ساقط (*sāqit*) – écartés ;
- Tout narrateur accusé de faux ;
- Tout narrateur connu pour être – كذّاب – menteur, ou – وضّاع – forgeur.

1. Ibn Hajar, *Taqrīb at-tahdhīb*, pp.74-75

L'importance accordée à cette hiérarchisation des narrateurs exigeait que l'on ait accès à la biographie de chacun d'entre eux. Pour répondre à cette condition *sine qua non*, une nouvelle science a vu le jour: *al-jarḥ wa t-ta'dīl* (الجرح والتعديل) l'approbation et la discréditation (des narrateurs de *ḥadīth*-s). Cette discipline majeure a donné lieu à une immense bibliothèque biographique comptant des milliers de volumes[1].

4.2. La chaîne ininterrompue

Si la fiabilité du narrateur est le premier prérequis pour l'accréditation d'un récit, le second est l'existence d'une chaîne de transmission ininterrompue. Cette chaîne s'appelle *isnād*. Évaluer la solidité d'un *isnād* implique tout d'abord une étude de la biographie de chacune des personnes ayant participé à la transmission du récit (dans notre exemple précédent, les personnes *A*, *B* et *C*). Une fois que ces individus ont passé le filtre de la probité morale et de la solidité du savoir, l'*isnād* peut alors être examiné de plus près. L'objectif de cet exercice est de confirmer que ces individus ont appris le récit en question les uns des autres : si *C* n'a pas appris le récit directement de *B*, ou si *B* n'a jamais été en contact avec *A*, alors la chaîne est clairement défectueuse. Cependant, même lorsque la chaîne est formellement ininterrompue, cela ne signifie pas pour autant que l'investigation est terminée.

4.3. Éléments de confirmation et d'infirmation

La dernière étape avant la validation d'un *ḥadīth* implique un examen croisé complet avec d'autres *isnād*-s. Pour ce faire, admettons que dans notre chaîne nous ayons deux autres savants fiables, *E* et *F*, qui transmettent également le récit à partir de *A* (ce qui nous donne la chaîne *A-E-F*). Si ces deux savants transmettent un récit à propos de *A* correspondant à celui qui nous est parvenu de la chaîne *A-B-C*, alors cette correspondance renforce notre argument, et on parle alors de *mutāba'a* (متابعة). Cependant, que faire s'il n'y a pas de congruence entre les deux contenus ? Si *E* et *F* ont une stature plus élevée que *B* et *C*, cette différence affaiblit le récit rapporté par ces derniers, et la chaîne *A-B-C* est alors classée comme *shādh* (شاذ : aberrante). Si, en l'occurrence, on est en présence d'une troisième, voire d'une quatrième chaîne, lesquelles complètent la version de la chaîne *A-E-F*, ceci contribuera alors à consolider l'argument contre la chaîne *A-B-C*. Si toutefois les savants *E*

1. Hājī Khalīfa, *Kashf az-ẓunūn*, ii:1095-108

et *F* ont une stature égale à celle de *B* et *C*, alors *A* sera cité comme *muḍṭarib* (مضطرب : bancal). Si la chaîne *A-B-C* affirme quelque chose qui contredit la chaîne *A-E-F* mais qui est conforme à des centaines d'autres récits (provenant de sources autres que *A*), alors le récit de la chaîne *A-E-F* sera écarté.

4.4. Un cas type d'*isnād* trompeur

Dans les *ḥadīth*-s, il arrive parfois que l'on tombe sur des histoires très étranges, mais qui attirent pourtant l'attention de beaucoup de savants, en particulier de ceux qui ne maîtrisent pas suffisamment la critique des *isnād*-s. Faute d'une solide connaissance dans cette discipline, nombre d'entre eux (et dans de rares cas, de célèbres traditionnistes également) se hasardent à mettre en avant de faux récits et déploient énormément d'énergie pour les défendre ou les réfuter. Pour illustrer ce propos, prenons ce récit rapporté par adh-Dhahabī citant al-A'mash :

> J'ai entendu (سمعت) Anas ibn Mālik [un éminent Compagnon] réciter – إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قيلا – . Lorsqu'on vint le corriger et dire : « ô Anas, dis plutôt وأقوم ». Il répondit : « Il n'y a pas de différence entre أقوم et أصوب ».

Pour ce récit, Adh-Dhahabī prétend que la chaîne est authentique[1]. 'Abd aṣ-Ṣabūr Shāhīn quant à lui, dans une tentative de valider en quelque sorte le récit, attribue la réponse d'Anas à l'existence des sept *aḥruf*[2]. Pourtant, selon les pionniers de la critique du *ḥadīth*, al-A'mash n'a jamais reçu d'enseignement de la part d'Anas, comme en témoigne sa remarque suivante :

> Anas ibn Mālik passait devant moi chaque matin et chaque soir. Bien souvent je me disais » : Je ne m'abaisserai jamais à apprendre de toi Anas, car après des années au service du Prophète de son vivant, tu as approché al-Ḥajjāj briguant une nomination, jusqu'à ce qu'il ait accepté de te la donner. » Désormais, la honte me couvre car je me retrouve à transmettre des récits non pas par son intermédiaire, mais par celle de ses élèves[3].

S'il avait entendu, même par hasard, fût-ce un seul commentaire de la bouche d'Anas, il l'aurait relayé sur son autorité et ne se serait jamais apitoyé ainsi. D'ailleurs, un examen approfondi de sa biographie a conduit al-Mizzī et d'autres à affirmer que, même s'il voyait régulièrement Anas, al-A'mash n'a jamais obtenu de lui la moindre bribe de savoir[4], ce qui nous amène à conclure que le récit ci-dessus est soit une invention pure et simple, soit une

1. Adh-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, i:85
2. 'Abd aṣ-Ṣabūr Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān*, p.88
3. Voir adh-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, i:84.
4. Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, xii:76-92

erreur de la part de l'un des élèves d'al-A'mash[1]. Par conséquent, que ce soit pour cet incident ou pour tous les autres, afin qu'un récit soit authentifié ou qu'un verdict éclairé soit rendu, faire l'impasse sur l'observance stricte de la critique des *isnād*-s n'est pas envisageable.

5. La première génération d'érudits

Avant d'aller plus loin, il est important de définir la terminologie que les savants musulmans utilisaient jadis (et utilisent toujours aujourd'hui) pour désigner les différentes générations d'érudits.

- La première génération est celle des Compagnons qui ont vécu aux côtés du Prophète et qui l'ont connu en personne. L'école de pensée sunnite considère tous les Compagnons sans exception comme *'adl* (الصحابة عدول), dans la mesure où c'est Dieu Lui-même qui dans plusieurs endroits dans le Coran fait leur éloge et se porte garant de leur intégrité;
- La deuxième génération, celle des disciples des Compagnons, est appelée la génération des *tābi'īn* (الصحابة عدول) ou *successeurs*. Ils appartiennent généralement au 1e siècle de l'Hégire et vont jusqu'au premier quart du 2e siècle. Les récits qu'ils ont transmis sont tous valides mais à condition qu'ils portent le label *fiable* ou *digne de foi*. Quand c'est le cas, aucune vérification supplémentaire n'est requise puisqu'ils concernent des déclarations directement reçues des Compagnons;
- La troisième génération, *atbā' at-tābi'īn* (أتباع التابعين) ou *successeurs des successeurs*, s'étend principalement jusqu'à la première moitié du2 e siècle de l'Hégire. Lorsque les narrations faites par un transmetteur de cette génération ne sont pas vérifiables par d'autres sources, elles sont qualifiées de *ḥadīth gharīb* (غريب: étrange);
- Pour la quatrième génération, quelle que soit la réputation du transmetteur, toutes les narrations sont rejetées à moins qu'elles ne soient vérifiables par des moyens indépendants. Certains individus appartenant à cette catégorie ont transmis jusqu'à 200 000 *ḥadīth*-s, dont à peine deux ou trois (si ce n'est moins) bénéficient d'un soutien par d'autres *isnād*-s. En définitive, un narrateur de cette

1. Ce récit peut également être réfuté du point de vue rationnel. Cette déclaration, si elle est authentique, devait avoir eu lieu entre l'an 61 EC (année de naissance d'al-A'mash) et l'an 93 EC (mort d'Anas ibn Mālik). Admettons de façon arbitraire que cela se soit produit en l'an 75 de l'Hégire alors qu'al-A'mash était un adolescent de quatorze ans. Après avoir expédié son *muṣḥaf* harmonisé en l'an 25 EC, 'Uthmān a donné des ordres stricts pour l'élimination de toutes les copies antérieures : aucun rapport authentifié n'a jamais démontré que les Compagnons ont contredit le *muṣḥaf* de 'Uthmān. Qu'Anas ibn Mālik, membre du comité chargé de la compilation de ce même *muṣḥaf*, fasse une remarque aussi désinvolte sur un sujet aussi lourd, à une époque où le monde musulman était uni sous la bannière d'un texte unifié depuis cinquante ans, est quelque chose d'irréaliste.

génération est considéré comme faible si un grand nombre de ses *ḥadīth*-s ne peuvent être confirmés de manière indépendante[1].

Bien que consignés du vivant du Prophète, ce n'est qu'une génération plus tard, soit à la seconde moitié du 1[e] siècle, que les *ḥadīth*-s ont été classés par thème et couchés sur papier. Ce n'est qu'au 2[e] siècle qu'on a assisté à l'apparition d'ouvrages de nature encyclopédique, dont le *Muwaṭṭa'* de Mālik, le *Muwaṭṭa'* de Shaybānī, l'*Āthār* d'Abū Yūsuf, le *Jāmi'* d'Ibn Wahb et le *Kitāb* d'Ibn Mājishūn. Le 3[e] siècle quant à lui a vu l'arrivée d'ouvrages plus volumineux tels que le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī et le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal. La structure en générations successives telle que présentée ci-dessus donne une idée approximative sur la façon dont l'évaluation des *isnād*-s était assurée et illustre également l'invraisemblance, voire l'impossibilité, qu'un *ḥadīth* forgé passe entre les fines mailles du filet des érudits très pointilleux à l'origine de ces ouvrages.

6. Un système unique contre la falsification

Afin de préserver ces nouveaux ouvrages des gloses et ajouts que des futurs érudits seraient susceptibles de commettre, une méthode inédite et toujours sans équivalent dans l'histoire littéraire est appliquée. Basée sur le même concept que celui mis au point pour l'évaluation de la transmission du *ḥadīth*, cette méthode veut que tout érudit relayant un recueil de *ḥadīth*-s ait été en contact direct avec son auteur. Le cas échéant, utiliser un livre sans l'avoir auditionné de la bouche de son auteur – ou à l'inverse, sans en avoir fait lecture à son auteur – équivaudrait à commettre un faux témoignage.

Dès lors, compte tenu de la loi du témoignage, il a fallu fixer des modes bien définis attestant de la façon dont les *ḥadīth*-s ont été acquis et appris. Une hiérarchie s'est vite installée entre ces différents modes selon le degré de proximité avec l'auteur.

- *Samā'* (سماع) : il s'agit d'une audition où le maître donne lecture d'un ouvrage à ses élèves. Ce mode comprend les sous-modes suivants : la récitation orale, la lecture de textes, les questions-réponses et la dictée ;
- *'Arḍ* (عرض) : il s'agit d'une récitation, où l'élève donne lecture à son maître ;
- *Munāwala* (مناولة) : cela concerne la situation où un texte est remis à quelqu'un qui le transmet à son tour sans avoir eu à en donner lecture ;

1. Voir adh-Dhahabī, *al-Mūqiẓa*, pp.77-78.

- *Kitāba* (كتابة) : il s'agit ici d'une forme de correspondance. Le maître transmet des *ḥadīth*-s sous forme écrite à d'autres érudits;
- *Waṣīyya* (وصيّة) : il s'agit ici de la situation où un livre de *ḥadīth* est confié à quelqu'un qui le transmet à son tour sur l'autorité de son propriétaire original.

Le *samā'* et le *'arḍ* étaient les plus courants pendant les trois premiers siècles de l'islam. Les trois derniers, la *munāwala*, la *kitāba* et la *waṣīyya*, se positionnaient juste après. Trois modes supplémentaires sont apparus ultérieurement :

- *Ijāza* (إجازة) : transmission d'un *ḥadīth* ou d'un ouvrage, sans en devoir nécessairement donner lecture, sur l'autorité d'un érudit qui en accorde une permission expresse;
- *I'lām* (إعلام) : renseigner quelqu'un sur un ouvrage particulier et sur son contenu (la plupart des érudits considèrent qu'il ne s'agit pas là d'une méthode valable pour la transmission de *ḥadīth*-s);
- *Wijāda* (وجادة) : il s'agit de situations où un nouveau texte est découvert (par exemple, des manuscrits anciens) par un érudit qui ne doit ni en donner lecture à son auteur, ni obtenir de consentement pour le transmettre. Dans ce cas de figure, l'érudit doit faire connaître la découverte de l'ouvrage et faire état de son contenu.

Chacune de ces méthodes possédait sa propre terminologie, laquelle une fois énoncée dans le *ḥadīth* renseignait sur son mode de transmission. L'intégralité du contenu des recueils de *ḥadīth*-s dépendait dans une certaine mesure de cette approche, car le nom du transmetteur devenait partie intégrante du texte et toute faille décelée dans la personnalité de cette personne remettait en question, sans surprise, la fiabilité du document[1]. Il en va de même pour la chaîne de narrateurs qui devenait elle aussi partie du *ḥadīth* rapporté, et qui devait invariablement remonter jusqu'au Prophète ou à l'un de ses Compagnons. De là, chaque recueil mettait en avant sa propre chaîne de transmetteurs, laquelle devait toujours remonter jusqu'à l'auteur original de l'ouvrage. Cette chaîne était incontournable et devait être mentionnée soit sur la page de titre, soit au tout début de l'ouvrage, voire à ces deux emplacements à la fois. On pouvait également la retrouver sous forme d'annotation accolée à chaque *ḥadīth*.

Pour mieux illustrer cela, prenons l'exemple suivant [Figure 13.3][2]. Nous

1. Se référer à *Nuskhat Abū az-Zubayr ibn 'Adī al-Kūfī*, la fausse copie mentionnée au chapitre 13.4.1.a.
2. R.G. Khoury, *Wahb ibn Munabbih*, Otto Harrassowitz - Wiesbaden, 1972, vol.I, Partie 2, Planche PB1. La date 227 EC apparaît sur la planche GD1.

pouvons lire dans les premières lignes ce qui suit[1] :

> Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux. Muḥammad ibn Baḥr Abū Ṭalḥa m'a fait lecture du *ḥadīth* ci-après, en affirmant que 'Abdul-Mun'im ibn Idrīs lui en a fait lecture sur l'autorité de son père, lequel l'a reçu d'Abū Ilyās, qui l'a reçu à son tour de Wahb ibn Munabbih, lequel a dit : « Lorsque les délégations commencèrent à approcher le Prophète pour officialiser leur conversion à l'islam, Asad ibn Zurāra se rendit voir son père Zurāra ibn As'ad [...] ».

بسم الله الرحمن الرحيم حدثني محمد بن بحر أبو طلحة قال حدثنا عبد المنعم بن ادريس عن أبيه عن أبي الياس عن وهب
بن منبه قال لما تتابع المسلمون اقبالا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم اقبل اسعد بن زرارة الى أبيه زرارة بن اسعد ...



Figure 13.3 : Première page des Maghāzī Rasūlullāh de Wahb ibn Munabbih (44-114 EC), copié en 227 AH - 841 EC
Source : R.G. Khoury, *Wahb ibn Munabbih*, planche PB1
Réimprimé avec l'aimable autorisation de l'éditeur

On notera ici que les noms des transmetteurs sont systématiquement ajoutés en préambule du texte. On retrouve cette pratique ailleurs, notamment dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī et les *Sunan* d'an-Nasā'ī .D'autres ouvrages, comme les *Muṣannaf* de 'Abd ar-Razzāq et d'Ibn Abī Shayba, mais aussi les *Sunan* d'at-Tirmidhī (pour la plupart de ses chapitres), vont encore plus loin en intégrant le nom de l'auteur original au début de chaque *ḥadīth.* Il existe en outre une troisième catégorie qui a opté pour l'énumération de tous les transmetteurs de la chaîne au début de chaque *ḥadīth.* Évidemment, au fil

1. *Ibid.*, p.118

des générations, cette liste exhaustive est devenue peu pratique en raison de sa longueur, ce qui a conduit certains à mentionner uniquement l'auteur ainsi que les premiers transmetteurs.

Examinons à ce titre comment le *Muwaṭṭa'* de Mālik ibn Anas, dans sa version recensée par Suwayd ibn Sa'īd al-Ḥadathānī (*m.* 240 EC), a structuré sa chaîne de transmission. Celle-ci est ordonnée de la façon suivante : (1) Thābit ibn Bundār al-Baqqāl a reçu l'ouvrage de (2) 'Umar ibn Ibrāhīm az-Zuhrī, qui l'a reçu de (3) Muḥammad ibn Gharieb, qui l'a reçu de (4) Aḥmad ibn Muḥammad al-Washshā', qui l'a reçu de (5) Suwayd ibn Sa'īd al-Ḥadathānī, qui l'a reçu de (6) Mālik ibn Anas, l'auteur original. Pour éviter de répéter à chaque fois la liste de ces transmetteurs au début de chaque *ḥadīth*, une version abrégée de cette chaîne a été mise au point : « Il nous a été fait lecture [de ce *ḥadīth*] par Muḥammad qui l'a reçu d'Aḥmad, lequel l'a rapporté sur l'autorité de Suwayd, qui l'a rapporté de Mālik [...] »[1] Ainsi est donc renseigné l'*isnād* de ce *ḥadīth* avant son contenu à proprement parler. Bien que ce schéma abrégé ne soit pas uniformément observé dans l'ensemble des manuscrits disponibles, les noms des transmetteurs ont généralement tendance à être présents dans le texte.

6.1. Conditions préalables à l'utilisation d'un livre

Avant d'être autorisé à utiliser un texte ou à l'enseigner, un érudit devait se conformer à des exigences strictes, notamment en utilisant exclusivement l'exemplaire portant son nom dans le certificat de lecture. Ce certificat constituait une sorte de licence prouvant qu'il avait assisté aux séminaires au cours desquels le manuscrit a été relayé par le maître[2]. S'il était libre d'en faire un double ou d'en employer une version émanant d'une autorité supérieure dans la même chaîne, le recours à toute autre copie était strictement prohibé. Pour illustrer cela, admettons que *A* est l'auteur original d'un manuscrit, lequel est diffusé par les canaux suivants :

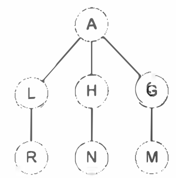


Figure 13.4 : A, l'auteur original, a des étudiants qui sont L, H et G.

1. Voir une page au hasard du *Muwaṭṭa'* de Mālik, recension de Suwayd.
2. Pour de plus amples détails, voir chapitre 13.6.3.

Bien que toutes ces copies proviennent de *A*, on notera que *M* n'est pas autorisé à utiliser la copie de *R* ni celle de *N*, ni même celles de *H* ou de *L*. Il doit se limiter exclusivement aux copies de *G*, *M* ou *A* : toute tentative d'échapper à cette restriction lui vaudra de tomber en disgrâce. En outre, après avoir rédigé une copie pour lui-même, *M* est tenu de relire le texte original et d'y apporter les corrections nécessaires, et s'il décide quand même de l'utiliser sans en avoir réalisé une révision approfondie, il doit le mentionner sans aucune ambiguïté, sous peine de voir sa réputation ternie.

6.2. Les gloses : ajout de commentaires étrangers au texte original

Les étudiants qui possédaient leurs propres copies d'une œuvre particulière prenaient parfois la liberté d'y ajouter des éléments en marge. Cela pouvait inclure des explications d'un mot ambigu, l'introduction d'arguments nouveaux non mentionnés par l'auteur original, ou tout autre ajout de ce genre. Comme il fallait signaler ces éléments rapportés par un *isnād* complètement différent, ou du moins par le nom de leur auteur, il n'y avait aucun risque de voir le texte initial altéré. Un exemple très parlant de ce type d'ajout peut être trouvé dans l'un de mes ouvrages[1], où le copiste a ajouté deux lignes avant de compléter la phrase .D'autres exemples de ce type sont visibles dans d'autres ouvrages comme *al-Muḥabbar* (المحبّر) d'Abū Sa'īd où deux lignes ont été ajoutées au texte initial[2], ou encore dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, où al-Firabrī a pris la liberté d'ajouter du texte nouveau[3]. Dans les deux cas, le nouvel *isnād* reste aisément identifiable.

A la différence des scribes chrétiens des 1e et 2e siècles de notre ère qui n'hésitaient pas à altérer les textes lorsqu'il se croyaient inspirés[4], ou de leurs homologues juifs qui y introduisaient des changements quand ceux-ci servaient leur doctrine[5], en islam, de telles interpolations étaient strictement bannies. Chaque fois qu'une situation exigeait un commentaire personnel de la part de l'étudiant, celui-ci devait obligatoirement être accompagné d'une signature, voire d'un nouvel *isnād*. L'observance de ces règles et la mention explicite de l'auteur de tout nouvel ajout garantissaient que de

1. Al-A'ẓamī, *Studies in Early Hadith Literature*, appendice 4
2. Ibn Ḥabīb, *al-Muḥabbar*, p.122
3. Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, i:407; ii:107. Pour d'autres exemples, voir Abū Dāwūd, *Sunan*, *ḥadīth* n°2386 ; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Ṣalāt:63, p.304.
4. P.W. Comfort, *Early Manuscripts & Modern Translations of the New Testament*, p.6
5. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 2e édition, Société d'édition W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1995, p.17

telles gloses n'entament pas le texte original, lequel à défaut s'en verrait mis au ban.

6.3. De la paternité des ouvrages

Lorsque l'on est en présence d'un manuscrit dont le scribe a depuis longtemps disparu, comment peut-on établir que son contenu est effectivement l'œuvre de l'auteur supposé ? Tout comme nous disposons d'un système élaboré de vérifications pour valider chaque *ḥadīth*, il existe également un système plus ou moins similaires pour la validation des compilations de *ḥadīth*-s. A titre d'illustration, voici une page de titre extraite d'un manuscrit, suivie d'une traduction résumée:

> *Kitāb al-ashriba* [le livre des boissons] *d'Abū 'Abdullāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, lu à Abū al-Qāsim 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn 'Abdul-'Azīz al-Baghawī ibn bint Aḥmad ibn Manī'*
> [p.2]
> Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux. Début du *Kitāb al-Ashriba*. *Abū al-Qāsim Abdullāh ibn Muḥammad ibn Abdul-Azīz al-Baghawī ibn bint Aḥmad ibn Manī al-Baghdādī* nous a fait lecture à Bagdad d'un extrait du livre d'*Abū Abdullāh Aḥmad ibn Ḥanbal*, qui lui en avait fait lecture en l'an 228 ...



Figure 13.5 : Kitāb al-ashriba
Figure contenant une note de lecture datant de 332 EC-943 EC
Source : Bibliothèque natinale d'al-Assad, Damas.

Pour établir la paternité de cet ouvrage, voici la procédure à suivre :

- Expliciter la biographie de l'auteur original (Aḥmad ibn Ḥanbal) nécessitera pour la plupart d'examiner ce que ses contemporains ont dit de lui. L'objectif de cette démarche est double. *Primo*, déterminer si Ibn Ḥanbal a effectivement écrit un livre intitulé *Kitāb al-ashriba*. *Secundo*, établir la liste de tous ses élèves et par là même déterminer si Abū al-Qāsim ibn bint Aḥmad ibn Manīʿ en a jamais fait partie. Si la réponse à ces deux questions est positive, nous pouvons alors passer à l'étape suivante ;
- Procéder à l'analyse de la biographie d'Abū al-Qāsim ibn bint Aḥmad ibn Manīʿ, d'abord pour déterminer s'il est fiable, et ensuite pour établir la liste de tous *ses* élèves ;
- Et ainsi de suite, en examinant les biographies de chaque individu intervenant dans la chaîne.

En définitive, on ne pourra conclure avec autorité qu'Aḥmad ibn Ḥanbal est véritablement l'auteur d'un ouvrage portant ce titre que si l'on démontre que tous les intervenants dans la chaîne de transmission sont fiables et que celle-ci est ininterrompue. Naturellement, tous les manuscrits ne sont pas aussi précis. Un tel sujet dépassant amplement le cadre de cette introduction de base, je recommande dès lors à ceux que cela intéresse de se référer à un ouvrage consacré à la discipline du *muṣṭalaḥ al-ḥadīth* (مصطلح الحديث : terminologie du *ḥadīth*)[1].

7. Les certificats de lecture

Comme nous l'avons vu précédemment, les érudits étaient soumis à des contraintes strictes quant aux livres qu'ils avaient le droit d'utiliser. Pour ce faire, il devaient être en possession d'une *licence* ou d'un certificat de lecture. Il convient de noter que lors des lectures publiques des livres de *ḥadīth*-s, un registre de présence était régulièrement tenu, soit par le maître lui-même, soit par l'un des éminents érudits présents. Ce registre avait pour fonctionnalité de renseigner par force détail sur les dates et lieux de lecture et sur l'auditoire présent. Il distinguait ceux qui avaient assisté à la lecture de l'ouvrage en entier, ceux qui en avaient reçu une audition partielle – les parties manquées sont également renseignées – , les femmes et les enfants – et même les serviteurs et les domestiques – . Tous les participants âgés de moins de cinq ans

1. Comme l'ouvrage d'Ibn Ṣalāḥ, *al-Muqaddima fī ʿulūm al-ḥadīth*, ou celui d'Ar-Rāmahurmuzī, *al-Muḥadith al-fāṣil*, ou encore celui d'Ibn Ḥajar, *Nuzhat an-naẓar sharḥ nukhbat al-fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-athar*.

étaient inscrits dans le registre de présence, avec indication de leur âge exact et l'ajout de la mention *haḍar* (حضر : a assisté). Pour tous les autres, plus âgés, ils y étaient inscrits en tant qu'étudiants réguliers. Une signature apposée à la fin du livre signifiait l'aboutissement du certificat de lecture et indiquait que plus aucune entrée ne pouvait y être ajoutée[1]. Grâce à ce certificat dit *ṭibāq* (طباق), les *muḥaddithūn* détenaient une licence exclusive qui octroyait à toutes les personnes dont le nom y était mentionné le droit de lire, enseigner, copier ou citer le livre.

Dans le manuscrit ci-dessous [Figure 13.6] daté de l'an 276 EC, nous pouvons voir un certificat de lecture contenant toutes sortes de renseignements. Notez que les noms des auditeurs sont désormais devenus un *addendum* fixe accolé au titre même de l'ouvrage.



Figure 13.6 : le Jāmiʿ d'Ibn Wahb avec un certificat de lecture datant de l'an 276 EC
Source : La Bibliothèque d'Égypte, Le Caire

Le certificat ci-dessus nous renseigne sur les éléments suivants :

- Le maître :Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā
- Le titre de l'ouvrage : *Kitāb as-Samt*
- Les auditeurs : ʿAlī ibn Yaḥyā, ʿAbdullāh ibn Yūsuf, Muḥammad ibn Ismāʿīl, Sulaymān ibn al-Ḥasan, Naṣr, client de ʿAbdullāh, Asbāṭ ibn Jaʿfar, Lakhm (client de Ṣāliḥ), Ḥasan ibn Miskin ibn Shuʿba, Aḥmad ibn Isḥāq, Ḥātim ibn

1. Ces certificats pouvaient être édités de façon diverses. Ils contenaient généralement les informations essentielles et nécessaires, et leur sequence demeurait à la discretion du scribe.

Ya'qūb, 'Abdul-'Azīz ibn Muḥammad, 'Alī ibn Maslama, Muḥammad ibn Muṭayyib, Al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ṣāliḥ ;
- La ville : Asna ;
- La date : *rabī'* I 276 AH ;
- Pedigree : « J'ai copié ces deux volumes à partir du livre d'Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā »[1] ;
- Auteur original : ['Abdullāh ibn Wahb]

Le livre commence par les phrases suivantes :

> Voici le *Kitāb aṣ-Ṣamt* [Livre du Silence] qui fait partie du *Jāmi'* d'Ibn Wahb. Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux. Ceci est [le chapitre consacré] aux affaires au sujet desquelles il convient de garder le silence, de peur qu'[en parler] ne soit source de préjudice. Abū Isḥāq nous a informés que Ḥarmala ibn Yaḥyā a affirmé que 'Abdullāh ibn Wahb lui a dit [...].[2]

De l'importance de lire les notes

Initialement conçus pour prévenir falsification des compilations du *ḥadīth*, ces certificats fournissent aujourd'hui aux chercheurs contemporains une source inestimable de renseignements. Les annotations qu'ils renferment facilitent le suivi de la diffusion d'un ouvrage bien plus que ne le permettent les seules données bibliographiques. Ceci sera démontré dans les prochaines pages.

(a) Mingana, Robson et la transmission des anthologies de ḥadīth-s

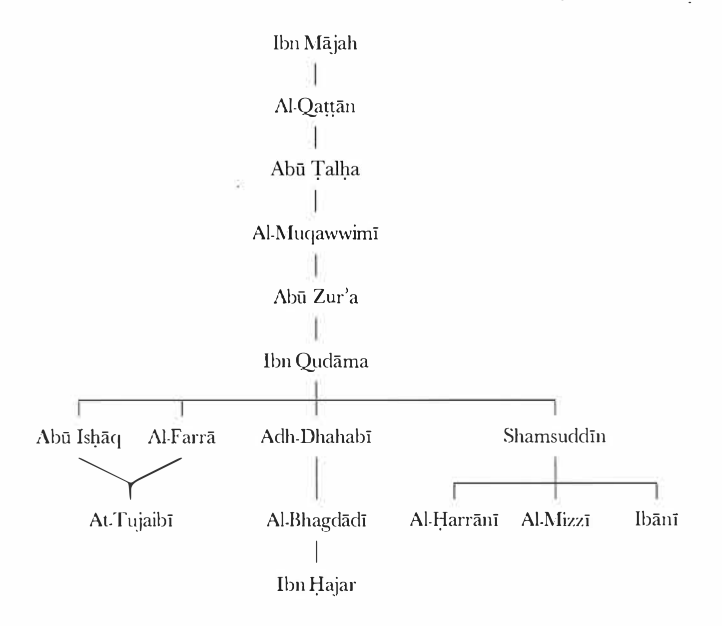
Deux ouvrages concernant les transmissions de certains recueils de *ḥadīth*-s nous intéressent ici: le premier, publié par Alphonse Mingana, traite de la diffusion du *Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī, tandis que le second, de James Robson, porte sur la transmission du *Ṣaḥīḥ* de Muslim, des *Sunan* d'Abū Dāwūd, d'at-Tirmidhī, d'an-Nasā'ī et d'Ibn Mājah. Bien que ces deux ouvrages relayent de sérieux malentendus, sur lesquels je ne ferai pas de commentaires pour le moment, je me contenterai de reproduire le schéma établi par Robson [Figure 13.7] concernant la transmission des *Sunan* d'Ibn Mājah[3].

1. J. David-Weill (éd.), *Le Jâmi' d'Ibn Wahb*, Imprimerie de L'Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, 1939, p. 77. J'ai organisé ces informations de cette manière à des fins d'illustration.
2. *Ibid.*, p.40
3. J. Robson, « The Transmission of Ibn Maga's Sunan », *Journal of Semitic Studies*, vol.3 (1958), pp.129-41. Seule la partie relative à Ibn Qudāma est montrée.

Figure 13.7 : Schéma établi par Robson concernant la transmission d'Ibn Mājah

Ibn Mājah
Qaṭṭān
Abū Ṭalḥa
Muqawwimī
Abū Zur'a
'Abd al-Laṭīf al-Bagdādī
'Abdallāh b. Aḥmad b. Qudāma
Ibn Bāqā
Farrā'
'Umar b. Muḥammad Ibn 'Alawān
Sanqar
'Abd al-Raḥmān b. Abū 'Umar
Ismā'īl b. Ismā'īl
'Abd al-Ḫāliq Ibn 'Alawān
'Aṭṭār
Ibn al-Šam'a'
Hamadānī
Ibn Nubāta
Tanūḫī
Raqqī
Dahabī
Mizzī
Dāwūd b. Ibrāhīm
Muḥammad b. Ismā'īl
Lu'lu'ī
Ibn Ḥajar

Figure 13.8 : le schéma de Khān relatif à la transmission d'Ibn Mājah selon la ligne d'Ibn Qudāma uniquement



Un schéma similaire, mais bien plus intéressant, nous est fourni par Isḥāq Khān dans son ouvrage intitulé *al-Uṣūl as-sitta wa ruwātuhā*[1]. Ni l'un ni l'autre ne parviennent pourtant à rendre pleinement compte de toute l'étendue de la transmission .Ci-après [Figure 13.8] le schéma relatif à la transmission par Ibn Qudāma uniquement (l'original est en arabe).

Après comparaison, ces deux diagrammes suggèrent que moins d'une douzaine d'étudiants seulement ont transmis les *Sunan* d'Ibn Mājah par l'intermédiaire du célèbre Ibn Qudāma. Cette estimation au rabais peut être corrigée, je crois, si nous examinons le manuscrit d'at-Taymūria n522°, qui est conservé à la Bibliothèque publique égyptienne du Caire.

(b) Les certificats de lecture dans les Sunan d'Ibn Mājah

Ibn Qudāma al-Maqdisī (*m.* 620 EC), l'auteur d'un des ouvrages encyclopédiques les plus célèbres sur la jurisprudence islamique intitulé *al-Mughnī* (en quatorze volumes), a lui-même servi de scripteur pour son précieux manuscrit. Cet ouvrage est subdivisé en dix-sept parties, avec des feuilles vierges intercalées entre chacune d'elles, permettant ainsi de laisser un espace suffisant pour identifier les certificats et les consulter[2]. Un abrégé de ces certificats est également recopié à la fin de chaque partie, en plus d'une mention indiquant que le certificat complet a été rédigé de la main d'un autre savant, le célèbre Ibn Ṭāriq (*m.* 592 EC). Les certificats de la sixième partie, par exemple, montrent que celle-ci avait été lue par 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn Aḥmad ibn al-Khashshāb au cheikh Abū Zur'a Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Ṭāhir al-Maqdisī. Parmi les auditeurs, on trouve 'Abdullāh ibn 'Alī ibn M.M. al-Farrā, Dulāf, Ibn Qudāma, 'Abd al-Ghanī, Aḥmad ibn Ṭāriq, *etc.* La date indiquée dans le libellé est le mardi 19 second *rabī'* de l'an 561 de l'Hégire. En recopiant ces informations, même sous forme abrégée, Ibn Qudāma al-Maqdisī met en avant deux points importants :

- Qu'il détient l'autorité d'utiliser ce manuscrit à des fins d'enseignement et de citation, puisqu'il l'a reçu par les canaux appropriés ;
- Que cette copie d'Ibn Mājah constitue un duplicata de l'original même qui a été lu à son maître : toutes les règles de transmission ont donc été dûment observées.

Examinons ci-dessous un résumé des notes que l'on trouve dans la sixième partie. Étant donné que la reliure du manuscrit n'était plus en bon état, l'ordre des pages a été altéré pendant un certain temps, et il est probable

1. Thèse de maitrise, Faculté d'éducation, Université du Roi Saoud, Riyad, 1405 (1985), p.323
2. En général, ces subdivisions étaient laissées à la discrétion du scribe : il pouvait s'en passer complètement ou proposer un système de son propre cru.

que certaines d'entre elles sont toujours mal positionnées, voire manquantes. Aux fins de cette recherche, j'ai vérifié qu'aucune feuille appartenant à une autre partie du livre n'a été insérée dans cette portion. Cette vérification a été possible grâce aux informations présentes dans les notes de lecture, qui indiquent souvent la partie à laquelle appartiennent les pages[1].

N° note lecture	Nom Maître	Nom Lecteur	Nom Scripteur du certificat	Date Lecture	Nb. Auditeurs (env.)
1	Description de l'autorité dont dispose Ibn Qudāma pour l'usage du *Sunan d'Ibn Mājah*.				
2	ʿAbdullāh ibn Aḥmad al-Maqdisī (Ibn Qudāma)	ʿUbaydullāh ibn ʿAbd al-Ghanī	ʿUbaydullāh ibn ʿAbd al-Ghanī	15 *shawwāl* 604 EC	30
3	Ibn Qudāma al-Maqdisī	Muḥammad ibn Aḥmad	*(illisible)*	Mardi 12 *ramaḍān* 569	32
4	ʿAbd al-Qādir ar-Rahāwī	Muḥammad ibn Qāsim ibn al-Ḥassan	Maḥmūd ibn Ayyoub as-Suharwardī	Dimanche *rabīʿ* II 596	21
5	Ibn Qudāma	ʿAbd ar-Razzāq	*(illisible)*	*(illisible)*	*(illisible)*
6	Ibn Qudāma	Yūsuf ibn Khalīl ad-Dimashqī	Ibrāhīm ibn ʿAbdullāh, client de ʿAbdān ibn Naṣr al-Bazzāz ad-Dimashqī	Jeudi, 8 *dhūl-qiʿda* 600	33
7	Ibn Qudāma	Maḥfūẓ ibn ʿĪsā	Maḥfūẓ ibn ʿĪsā	Dimanche 12 *dhūl-qiʿda* 600	1
8	Ibn Qudāma	Yaḥyā ibn ʿAlī al-Māliqī	Ṣāliḥ ibn Abū Bakr	... [5]77 EC	20
9	*Maîtres* : (a) Ibn ash-Shiḥna — Anjāb — Abū Zurʿa (b) Sittil Fuqahāʾ — Anjāb, Ibn Qabīṭī, and al-Hashimī — Abū Zurʿa (c) Ibn aṣ-Ṣāʾigh — ar-Rikābī — as-Suharwardī — Abū Zurʿa (d) Ibn al-Muhandis — Baʿlabakkī — Ibn al-Ustādh — Muwaffaq — Abū Zurʿa (e) Ibn al-Muhandis — Baʿlabakkī — Ibn Qudāma — Abū Zurʿa (f) An-Nawwās — Ibn al-Baghdādī — Ibn Qudāma — Abū Zurʿa (g) An-Nawwās — Ibn al-Baghdādī — ar-Rahāwī — Abū Zurʿa *Lecteur et scripteur* : Ibn aṣ-Ṣayrafī *Date* : 10-11-725 EC					50
10	*Maîtres* : (a) ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qudāma (b) Ibrāhīm ibn ʿAbdullāh (c) Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥīm (d) Aḥmad ibn Aḥmad ibn ʿUbaydullāh *Scripteur* : ʿAbd al-Ḥāfiẓ al-Maqdisī *Date* : 17-10-659 EC					100

1. Les originaux des notes de lecture contiennent une panoplie de détails, tous relatifs à la méthode de transmission utilisée (par exemple *ijāza* ou *samāʿ*), et dans certains cas si seulement une partie du texte a été lue. Ici, je me suis contenté de fournir une simple description de ces chaînes de transmission.

N° note lecture	Nom Maître	Nom Lecteur	Nom Scripteur du certificat	Date Lecture	Nb. Auditeurs (env.)
11	Maḥmūd ibn ʿAbdullāh ar-Rayḥānī — as-Suharwardī — Abū Zurʿa	Ibrāhīm ibn Yaḥyā ibn Aḥmad	Ibrāhīm ibn Yaḥyā ibn Aḥmad	Mardi 11-5-665 EC	20
12	Maḥmūd ibn ʿAbdullāh ar-Rayḥānī	ʿAlī ibn Masʿūd ibn Nafīs al-Mawṣilī	ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī	*(lavée)*	12
13	*Maîtres* : (a) Al-Bālisī — Umm ʿAbdullāh (b) Al-Ḥarrānī — Ibn ʿAlwān — ʿAbd al-Laṭīf al-Baghdādī (c) Ibrāhīm ibn Buḥayr — Ibn ʿAlwān (d) Ibn Sulṭān al-Maqdisī — Zaynab bint Kamāl — Abū Zurʿa (e) Khālid Sanqar — al-Baghdādī — Abū Zurʿa (f) Ibn Sulṭān al-Maqdisī — an-Nābulsī — Ibn Qudāma et ʿAbd al-Laṭīf — Abū Zurʿa *Lecteur et Scripteur* : Muḥammad al-Qaysī ad-Dimashqī *Date* : Mardi 2-11-798 EC				35
14	ʿAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad — Ibn Qudāma	*(lavée)*	*(lavée)*	Mercredi 15-7-678 EC	40
15	Sittil Fuqahā' — Ibn al-Qabīṭī — Abū Zurʿa	ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muḥammad al-Kaltānī	ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muḥammad al-Kaltānī	Mercredi 19-8-625 EC	20

Grâce à ce tableau, nous pouvons affirmer que 115 élèves au total ont directement étudié la sixième partie de ce texte avec Ibn Qudāma. Environ 450 autres l'ont étudiée par l'intermédiaire de ses élèves. Parmi les nombreux manuscrits des *Sunan* d'Ibn Mājah en circulation à l'époque, il y en avait très probablement qui mentionnaient dans leurs certificats de lecture le nom d'Ibn Qudāma – des manuscrits qui n'ont pas encore été découverts ou qui sont perdus à jamais. La richesse des détails contenus dans ce seul certificat donne très mauvaise mine à tous les schémas de transmission établis jusqu'à présent, que ce soit pour l'œuvre d'Ibn Mājah ou pour toute autre œuvre, dont on ne peut, sans gêne aucune, que déplorer le caractère rudimentaire.

8. Les influences de la méthodologie du ḥadīth sur les autres disciplines

Cette méthodologie s'est avérée tellement efficace et si convaincante qu'elle a rapidement dépassé les frontières de la littérature du *ḥadīth* pour s'étendre à presque toutes les branches de la littérature et de la science :

- Pour voir comment elle a été utilisée dans l'exégèse : voir les *Tafsīr*-s de 'Abd ar-Razzāq (*m.* 211 EC) et de Sufyān ath-Thawrī (*m.* 161 EC) ;
- Pour l'histoire : voir *Tārīkh* de Khalīfa ibn Khayyāṭ (*m.* 240 EC) ;
- Pour le droit : voir le *Muwaṭṭa'* de l'Imām Mālik (*m.* 179 EC) ;
- Pour la littérature et le folklore, voir *al-Bayān wa t-tabyīn* d'al-Jāḥiẓ (150-255 EC) et *al-Aghānī* d'al-Aṣfahānī (*m.* 356 EC). Ce dernier est un ouvrage publié en vingt volumes relatant les histoires de compositeurs, poètes et chanteurs (hommes et femmes), agrémentées d'anecdotes populaires. Ce qui est particulièrement frappant, c'est que même pour ces récits moins distingués, il était nécessaire de suivre les canaux appropriés de l'*isnād*, et quand l'auteur s'appropriait une matière d'un livre pour lequel il n'avait pas de licence, il l'indiquait clairement par une mention du type : « J'ai copié ceci du livre d'untel ».

9. L'ISNĀD ET LA TRANSMISSION DU CORAN

Toutes les analyses précédemment exposées soulèvent une question fondamentale: si cette rigoureuse méthodologie était si efficace pour la transmission fiable d'informations, de la *sunna* à la vie amoureuse des chanteurs, pourquoi n'a-t-elle pas été appliquée de la même manière au Coran ?

Pour répondre à cette question, il faudra rappeler le caractère sacré de ce Livre. En tant que parole de Dieu et composante centrale de la prière musulmane, Le Coran est bien plus omniprésent que le *ḥadīth*. De là, l'exigence pour une personne *ordinaire* de fournir des chaînes de transmission et de certificats de lecture avant d'entamer l'apprentissage du Coran est de ce point de vue inadaptée. En revanche, pour ceux et celles qui souhaitent devenir des professionnels de la récitation ou seulement pratiquer les sons et les *makhārij* (المخارج: points d'articulation) tels qu'utilisés par les grands récitateurs du Coran, il n'y a aucune difficulté à accéder aux certificats et aux chaînes ininterrompues disponibles et remontant jusqu'au Prophète. C'est dans ce but en l'occurrence qu'Abū al-'Alā' al-Hamadhānī al-'Aṭṭār (488-569 AH/ 1095-1173 EC), un érudit de grande renommée, avait compilé sa biographie des récitateurs intitulée *al-Intiṣār fī ma'rifat qurrā' al-mudun wa l-amṣār*, un ouvrage en vingt volumes, malheureusement perdu depuis longtemps. Nous pouvons néanmoins encore recueillir des informations à son sujet grâce écrits d'autres érudits. Nous apprenons par exemple que la liste complète que l'auteur avait établie de ses maîtres et des maîtres de ses maîtres, remontant ainsi jusqu'au Prophète, occupait 155 pages de son

ouvrage, soit de la page 7 à la page 162[1]. Tous étaient des récitateurs professionnels. Grâce à ce renseignement précis, toute tentative d'étendre cette liste pour y inclure des non-professionnels serait vouée à l'échec. Par ailleurs, même la vitesse à laquelle le Coran s'est répandu reste difficile à évaluer. Abū ad-Dardā' (*m.* vers 35-655 EC), par exemple, désireux de savoir combien d'élèves étudiaient le Coran dans son cercle de Damas, a demandé à Muslim ibn Mishkām de faire un recensement. Le résultat final dépassait les 1600. Il s'agissait en fait de tous les élèves assidus du cercle d'Abū ad-Dardā après la prière du *fajr*, qui recevaient sa récitation, puis s'entraînaient en se récitant mutuellement les versets du Coran[2].

En outre, bien qu'il est admis que la transmission du Coran a suivi une méthodologie différente de celle appliquée à la *sunna*, il existe néanmoins quelques similitudes dans la transmission des deux :

- Le *contact direct* avec l'enseignant est indispensable pour acquérir le savoir et s'appuyer exclusivement sur les livres est strictement interdit. La simple possession d'un *muṣḥaf* ne remplacera jamais la nécessité d'apprendre à réciter avec un instructeur chevronné ;
- Les enseignants sont tenus d'observer les plus hautes normes de *moralité*. Quand des enseignants savent que tel confrère a des habitudes douteuses, personne n'acceptera de se mettre sous son tutorat ;
- Établir des schémas de transmission à partir des seules données bibliographiques ne permet pas d'avoir une *vision complète* de l'immensité du sujet. Si l'on veut déterminer comment le Coran a été diffusé en suivant la même approche que celle qu'on a suivie pour la sixième partie du manuscrit des *Sunan* d'Ibn Mājah, il faudrait alors attendre de recenser tous les musulmans qui ont foulé cette terre depuis l'aube de l'islam jusqu'à nos jours [...].

10. Conclusion

Toujours recourir à un instructeur reconnu, passer au crible toutes les biographies pour révéler le caractère personnel de chaque transmetteur, exiger des certificats de lecture comme preuve de légitimité, et bien d'autres aspects encore de cette méthodologie unique, tout cela mis côte à côte constituait un assortiment de contraintes fortement dissuasif contre toute tentative de falsification des livres du *ḥadīth*. Face à cela, et exception faite des récitateurs

1. Al-Hamadhānī, *Ghāyat al-ikhtiṣār*, i:7-162
2. Adh-Dhahabī, *Sayr*, ii:346

professionnels du Coran, le seul domaine qui n'était pas soumis aux règles strictes de l'*isnād* était la transmission du Livre saint de l'islam, car dans ce domaine, contrairement à tout autre, la corruption du texte était impossible. Aucun système mis au point par l'homme n'aurait pu mieux protéger le Coran de la corruption que sa diffusion par la récitation orale dans chaque mosquée, chaque école, chaque domicile et chaque marché, aux quatre coins du monde musulman.

14

Le prétendu *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd

∴

Comme nous l'avons vu précédemment, afin d'établir sa liste des lectures variantes, Arthur Jeffery a dû examiner les 170 volumes qu'occupent des *muṣḥaf*-s dits personnels ayant appartenu à près de trente érudits. De cette recherche est sorti un document d'environ 300 pages. Sur ce total, il a consacré 88 pages aux variations détectées dans le seul *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd et 65 autres à celles relatives au *muṣḥaf* de Ubayy. Les dernières 140 pages sont quant à elles dédiées aux vingt-huit autres *muṣḥaf*-s. A en regarder les proportions, Le taux de variance attribué à Ibn Mas'ūd semble être le plus élevé, d'où l'intérêt de l'examiner de plus près. Commençons donc par quelques-unes des affirmations que Jeffery a soulevées à son sujet : il diffère du *muṣḥaf* de 'Uthmān dans l'ordonnancement des sourates et dans le texte, et trois sourates sont manquantes.

Les accusations portées par Jeffery sont nombreuses, mais toujours est-il que personne, y compris ses propres sources, n'a jamais rencontré ne fût-ce qu'une seule copie présentant l'ensemble de ces prétendues variantes. En réalité, aucune des références qu'il cite ne mentionne le *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd. Elles utilisent en fait le mot *qara'a* (قرأ : a lu), dans le sens suivant : « Ibn Mas'ūd a récité tel ou tel verset de telle ou telle manière. » Une vérification rapide de ces sources nous permet d'emblée de former deux objections. D'abord, étant donné qu'elles ne disent jamais que Ibn Mas'ūd lisait à partir d'une copie écrite, nous pouvons tout aussi bien supposer que la récitation entendue de lui était faite de mémoire. Par ailleurs, comment pouvons-nous conclure, sans risque de nous tromper, que ces lectures erronées n'étaient pas dues à des lapsus de mémoire ? Ensuite, – et c'est un argument que j'ai soulevé précédemment – la grande majorité des références présentées par

Jeffery ne contiennent aucun *isnād*, ce qui les frappe d'irrecevabilité et les apparente purement et simplement à une coquille vide.

Comparer un *muṣḥaf* attribué à tel ou tel érudit avec le *muṣḥaf* de 'Uthmān constitue un exercice totalement dépourvu de sens, à moins qu'il ne soit possible de démontrer que les deux *muṣḥaf*-s sont de statut égal, et que l'authenticité du premier est vérifiable avec le même degré de certitude que celle du second. Le contenu d'un *muṣḥaf*, tout comme un *ḥadīth* ou une *qirā'at*, peut se présenter de telle sorte que les érudits le considèrent comme :

- Authentique avec une certitude absolue ;
- Contestable [suspect] ;
- Absolument faux (que ce soit en raison d'erreurs involontaires ou délibérées).

Pour mieux comprendre cette gradation, prêtons-nous à cette petite mise en situation : supposons que de nombreux élèves fort connus de Ibn Mas'ūd – tels que al-Aswad, Masrūq, ash-Shaybānī, Abū Wā'il, al-Hamadānī, 'Alqama, Zirr et d'autres – aient unanimement rapporté une déclaration donnée de leur maître. Leur unanimité dans l'attribution à Ibn Mas'ūd valide et accrédite la déclaration. Si, en revanche, l'écrasante majorité de ces élèves s'accordent sur ladite déclaration, et seulement un ou deux parmi les plus connus d'entre eux rapportent le contraire, la déclaration minoritaire sera alors qualifiée de *contestable*. En revanche, si ce groupe minoritaire ne compte que des élèves de petit calibre ou inconnus, lesquels contredisent le consensus d'autres élèves de meilleure renommée, la déclaration, dans ce cas, tombera dans la troisième catégorie et sera considérée comme *absolument fausse*.

Dans le processus de collationnement des manuscrits, la notion d'*égalité de statut* devient un concept capital. Supposons que nous découvrions un document écrit de la main d'un auteur original, la valeur scientifique des copies appartenant à ses élèves les plus célèbres (et encore moins à un élève mystérieux) sera considérée comme nulle. En faire autrement et conférer une valeur égale à l'original comme au double ne relève pas de la méthode scientifique[1]. Avec ceci en tête, examinons les allégations de Jeffery.

1. L'ordonnancement du muṣḥaf d'Ibn Mas'ūd

Alors qu'aucun des pairs de Ibn Mas'ūd ne mentionne de *muṣḥaf* qui lui soit attribué et qui présente un ordonnancement de sourates variant, toute

1. Ce point a été abordé précédemment, voir chapitre 6.1.4.

une série de *muṣḥaf*-s de ce type semblent avoir émergé après sa mort. A ce sujet, an-Nadīm, citant al-Faḍl ibn Shādhān, rapporte : « L'ordonnancement des sourates que j'ai trouvé dans le *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd se présente comme suit : *al-Baqara*, *an-Nisā'*, *Āl-'Imrān*, *etc.* [c'est-à-dire sans *al-Fātiḥa*] »[1]. An-Nadīm poursuit en disant qu'il a personnellement vu de nombreux *muṣḥaf*-s attribués à Ibn Mas'ūd mais qu'il n'a jamais été en mesure d'en trouver deux en accord l'un avec l'autre. Il ajoute qu'il en a également rencontré un, copié au cours du 2e siècle de l'Hégire, qui incluait la sourate *al-Fātiḥa*. Cependant, comme al-Faḍl ibn Shādhān était considéré comme une autorité en la matière. An-Nadīm décide de citer ses observations plutôt que les siennes[2]. De là, nous pouvons conclure que le commentaire d'an-Nadīm prouve que tous ceux qui prétendent qu'il existe des divergences dans le *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd sont dans l'incapacité de démontrer, même avec le plus faible degré de certitude, quel en était l'ordonnancement réel.

De plus, sous la direction de Ibn Mas'ūd, de nombreux élèves renommés ont acquis la *sharī'a* (droit et jurisprudence islamiques) et transmis le Coran selon les enseignements de leur maître. En ce qui concerne son *muṣḥaf*, deux récits contradictoires coexistent : le premier suggère que les sourates sont agencées dans un ordre différent de celui que nous connaissons, tandis que le second affirme que l'ordre des sourates est exactement identique à celui que nous avons aujourd'hui. Le premier récit, en l'absence de consensus sur l'ordre des sourates, est en réalité largement éclipsé par la certitude affirmée du second. Ce sera donc clairement la version que nous adopterons. Qui plus est, le témoignage d'Al-Quraẓī vient renforcer notre conviction lorsqu'il déclare avoir vu les *muṣḥaf*-s utilisés par Ibn Mas'ūd, Ubayy et Zayd ibn Thābit, et n'avoir décelé aucune différence entre eux[3].

Tous les récitateurs professionnels suivent par consensus les inflexions vocales proposées par l'un ou l'autre des sept récitateurs les plus émérites (القرّاء) : 'Uthmān, 'Alī, Zayd ibn Thābit, Ubayy, Abū Mūsā al-Ash'arī, Abū ad-Dardā' et Ibn Mas'ūd. Les chaînes de transmission de ces récitations remontent de façon continue et ininterrompue jusqu'au Prophète, tandis que l'ordonnancement des sourates dans chacune d'elles est identique à celui du Coran que nous avons entre les mains aujourd'hui. En outre, il convient de rappeler que, même si nous devions accorder un quelconque crédit aux

1. An-Nadīm, *al-Fihrist*, p.29
2. *Ibid.*, p.29
3. A. Jeffery (ed.), *Muqaddimatān*, p.47

récits atypiques, les différences dans l'ordonnancement des sourates n'affecteraient de toutes les manières en rien la substance du Coran[1].

Ibn Mas'ūd quant à lui, ayant mémorisé la majeure partie du Livre directement du Prophète, était critique, pour ne pas dire furieux, d'avoir été exclu du comité en charge de la préparation du *muṣḥaf* de 'Uthmān. Il a même proféré quelques remarques acerbes à ce sujet, que les Compagnons ont tous trouvées de mauvais goût. Sa colère étant passée, il a probablement exprimé par la suite des regrets pour ses commentaires hâtifs et réarrangé en conséquence les sourates dans son *muṣḥaf* de manière à le rendre conforme à la version 'uthmānienne. C'est cela probablement qui a été à l'origine des deux récits contradictoires évoqués plus haut, bien que seul Allāh soit connaisseur de la vérité. Les divergences explicites que recèlent les nombreux *muṣḥaf*-s attribués *post mortem* à Ibn Mas'ūd, sans qu'aucun d'entre eux ne soit en accord avec les autres, montrent que ces attributions sont erronées et que les savants qui les ont validées n'ont pas suffisamment et minutieusement examiné leurs sources. Il est malheureux de noter que des marchands d'antiquités très peu scrupuleux ont préféré l'appât du gain plutôt que de retirer de leurs catalogues les faux *muṣḥaf*-s attribués à Ibn Mas'ūd ou à Ubayy [2].

2. Les différences avec le muṣḥaf de 'Uthmān

Comme je l'ai souligné précédemment, il est crucial d'établir une certaine forme de certitude au sujet du *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd. Abū Ḥayyān an-Naḥawī, dans ses travaux sur les lectures variantes, a noté que la plupart des récits sur ce sujet étaient acheminés via des sources chiites. Les érudits sunnites, en revanche, ont tous affirmé que les lectures de Ibn Mas'ūd étaient conformes au consensus de la *Umma*[3]. Ce qui nous est parvenu par l'intermédiaire des sources isolées ne peut supplanter ce que l'on sait avec certitude. Aux pages 57-73 du *Kitāb al-maṣāḥif* (publié par Jeffery), dans le chapitre intitulé « le *muṣḥaf* de 'Abdullāh ibn Mas'ūd », nous trouvons pléthore de variantes toutes issues d'al-A'mash (*m.* 148 AH). Ce dernier ne fournit non seulement aucune référence pour ses allégations – ce qui n'est guère surprenant compte tenu de sa propension aux *tadlīs* (تدليس : dissimulation de la source d'information) – mais il est également accusé d'avoir des penchants

1. Voir chapitre 5.3.2.
2. Voir A. Jeffery (ed.), *Muqaddimatān*, pp.47-48
3. Abū Ḥayyān an-Naḥawī, *Tafsīr baḥr al-muḥīṭ*, i:161

chiites[1]. Il existe par ailleurs de nombreux autres exemples qui étayent les conclusions d'an-Naḥawī sur l'existence d'une influence chiite. Dans son livre, Jeffery attribue la lecture suivante à Ubayy et Ibn Mas'ūd (sans citer de référence)[2] :

> Les premiers à croire au Prophète, paix sur lui, sont 'Alī et ses descendants, qu'Allāh a choisis parmi ses Compagnons et désignés au-dessus de tous les autres. Ils sont les vainqueurs qui hériteront des Jardins et y résideront pour toujours.
>
> والسابقون بالإيمان بالنبي عليه السلام فهم عليّ وذريته الذين اصطفاهم الله من أصحابه
> وجعلهم الموالي على غيرهم. أولئك هم الفائزون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون.

Le Coran, néanmoins, dit autre chose :

﴿ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلسَّـٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ ﴾

Les premiers seront [ceux qui, dans la vie, étaient] les précurseurs [dans la foi et les bonnes actions] ; ils seront ceux qui seront rapprochés le plus près [d'Allāh][3]

Cet élogieux hommage si envers les descendants de 'Alī a incontestablement favorisé la cause chiite[4]. Le fait est que toute recherche sérieuse requiert une base solide. Dans ce cas précis, en revanche, nous nous retrouvons submergés par un flot de ouï-dire sans presque la moindre chaîne de transmission, et sans fournir de vision cohérente de ce qu'a pu réellement être le *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd. Dans telles circonstances, force est de dire que l'approche et les conclusions de Jeffery sont fondamentalement erronées.

3. Trois sourates manquantes

D'après certains témoignages, la première et les deux dernières sourates – *al-Fātiḥa*, *al-Falaq* et *an-Nās* – ne figuraient pas dans le *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd[5].

1. Pour plus de détails, voir al-Mizzī, *Tahdhīb*, xi:87-92
2. A. Jeffery, *Materials*, p.97
3. Coran 56:10-11
4. Jusqu'à récemment, les théologiens chiites avaient tendance à remettre en question certains aspects du Coran, juste parce que ce dernier avait d'abord été recueilli par Abū Bakr, puis copié et diffusé par 'Uthmān et non par 'Alī. Le plus étrange dans l'affaire est que 'Alī lui-même s'en tenait au même *muṣḥaf*, c'est-à-dire au *muṣḥaf* de 'Uthmān, et n'avait jamais soumis d'édition nouvelle. Récemment cependant, une nouvelle tendance, plus saine, a commencé à voir le jour. Il y a quelques années, lors d'une conférence organisée à Téhéran (Iran), les autorités chiites ont annoncé qu'elles ne possédaient aucun *muṣḥaf* en dehors de celui de 'Uthmān, et que ce dernier était pur et exempt de toute corruption. De fait, il n'existe pas de *muṣḥaf* imprimé en Iran, ni de manuscrits du Coran à Najaf, Qum, Machhad, *etc.* qui diffèrent des *muṣḥaf*-s que l'on trouve communément ailleurs dans le monde.
5. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:220-21. Il s'agit des sourates n°1, 113 et 114 respectivement.

Pourtant, rien de cela ne tient la route. En effet, Jeffery commence son livre en évoquant des variantes présumées de la sourate *al-Fātiḥa* : – ارشدنا – au lieu de – اهدنا – et – مَن – au lieu de – الذين – [1]. Plus tard, il soutient pourtant que cette sourate n'a jamais été présente dans ce *muṣḥaf*. Cela soulève la question suivante : d'où a-t-il exactement obtenu ces variantes ? Le lecteur se souviendra peut-être du commentaire d'an-Nadīm, mentionné précédemment, dans lequel il disait qu'il était tombé par hasard sur un *muṣḥaf* attribué à Ibn Mas'ūd, lequel comprenait bel et bien la sourate *al-Fātiḥa*. Gardez également à l'esprit que *al-Fātiḥa* est sans conteste la sourate la plus récitée du Coran, vu qu'elle constitue le pilier fondamental de la prière, et qu'elle forme une partie intégrante de chaque *rak'a* (ركعة). Rien que dans les prières en congrégation faites à haute voix, elle est répétée six fois par jour, voire huit le vendredi. De là, toute allégation de l'existence d'une récitation variante de *al-Fātiḥa* est dénuée de sens. En toute logique, rien que le fait que cette sourate soit répétée à longueur de journée depuis l'époque du Prophète met à bas cette thèse[2].

Retranscrire des sourates du Coran est un exercice libre, et chacun peut choisir d'écrire ou de ne pas écrire la sourate qu'il veut. Même gribouiller des annotations dans les marges est autorisé, tant qu'elles restent séparées du texte sacré. De telles pratiques ne peuvent bien évidemment pas remettre en question l'intégrité du Coran. La croyance profonde de la communauté des musulmans demeure que le *muṣḥaf* de 'Uthmān contient les paroles inaltérées d'Allāh réparties en 114 sourates. Tout écart par rapport à cette croyance serait considéré comme hérétique, y compris dans le cas improbable où Ibn Mas'ūd aurait contesté leur statut légitime de ces trois sourates.

Voyons à ce titre ce que al-Bāqillānī avance comme argument détaillé et très convaincant contre ces récits. Il relève que quiconque nie à une sourate son appartenance au Coran est soit un apostat, soit un *fāsiq* (فاسق : une personne de mœurs dissolues qui affiche ses péchés). Lequel donc de ces deux qualificatifs devrait s'appliquer à Ibn Mas'ūd si les récits étaient effectivement vrais ? Que faire des nombreux *ḥadīth*-s dans lesquels le Prophète

1. A. Jeffery, *Materials*, p.25

2. De nos jours, près d'un demi-million de personnes accomplissent les prières de *tarāwīḥ* (تراويح) à La Mecque pendant le mois de *ramaḍān* (et certains soirs, notamment la nuit du 27, leur nombre dépasse le million). [Voir le quotidien saoudien, *ar-Riyāḍ*, 1er janvier 2000] Les meilleurs *ḥuffāẓ* sont triés sur le volet pour diriger cette congrégation massive. La technologie moderne nous permet d'assister à ces prières en direct, et s'il arrive à un *ḥāfiẓ*, aussi renommé soit-il, de commettre une erreur, nous constaterons qu'il se voit instantanément corrigé par les orants derrière lui. Une congrégation ne permettra jamais qu'une erreur passe sans être corrigée, quelle que soit la réputation ou la célébrité de l'*imām*. Cela nous donne une mesure de la sensibilité de la communauté envers le Livre d'Allāh.

le loue et fait l'éloge de sa piété ? Aurait-il pu jouir d'un tel statut auprès du Prophète s'il dissimulait une telle perversité ? Cela sans oublier que les pairs de Ibn Mas'ūd étaient également tenus, auraient-ils eu connaissance de croyances subversives en lui, de les dénoncer et de le déclarer hérétique ou apostat, sous peine d'encourir leur propre condamnation. Ses contemporains, bien au contraire, ont unanimement loué son érudition, sans jamais émettre la moindre réserve. Pour al-Bāqillānī, cela ne peut s'expliquer que par l'une des deux possibilités suivantes : soit Ibn Mas'ūd n'a jamais remis en cause la légitimité d'aucune sourate, soit ses pairs érudits et tous ceux qui l'ont connu sont coupables de dissimulation du blasphème, méritant ainsi la condamnation à la mesure de leur silence[1].

3.1. Analyse du contenu du *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd

Les récits qui parlent de l'absence de ces sourates du muṣḥaf d'Ibn Mas'ūd peuvent être énumérés comme suit (la chaîne de transmission précède chaque narration) :

- 'Āṣim → Zirr (un étudiant d'Ibn Mas'ūd) → Ibn Mas'ūd : une narration qui affirme que Ibn Mas'ūd n'a pas transcrit deux sourates (n°113 et 114) dans son *muṣḥaf*[2] ;
- Al-A'mash → Abū Isḥāq → 'Abd ar-Raḥmān ibn Yazīd : Ibn Mas'ūd a effacé les *mu'awwadhatayn* (المعوذتين : sourates n°113 et 114) de ses *maṣāḥif* (pluriel de *muṣḥaf*), tout en affirmant qu'elles ne faisaient pas partie du Coran[3] ;
- Ibn 'Uyayna → 'Abdah et 'Āṣim → Zirr : « J'ai évoqué à Ubayy que son frère avait effacé les sourates n°113 et 114 de son *muṣḥaf*, ce à quoi il n'a pas objecté. » A la question de savoir si la référence concernait Ibn Mas'ūd, Ibn 'Uyayna répondit par l'affirmative et ajouta que les deux sourates ne figuraient pas dans le *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd car il les prenait pour des invocations de protection divine que le Prophète utilisait sur ses petits-fils al-Ḥassan et al-Ḥusayn. Ibn Mas'ūd ne changea jamais d'avis, alors que les autres soutenaient que les deux sourates faisaient partie du Coran[4].

Ces récits, en particulier le deuxième et le troisième, suggèrent que Ibn Mas'ūd avait supprimé des sourates qui avant cela se trouvaient bien dans son *muṣḥaf*. Pourquoi alors les avait-il incluses au départ ? Cela n'a aucun sens. Même si l'on suppose que quelqu'un d'autre lui avait rédigé son *muṣḥaf* en y intégrant ces deux sourates, celles-ci devaient obligatoirement faire

1. Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, pp.190-91
2. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, v:129, ḥadīth n°21224-25
3. *Ibid.*, v:129-130, ḥadīth n°21226
4. *Ibid.*, v:130, ḥadīth n°21227

partie intégrante du Coran en circulation alors. De plus, si Ibn Mas'ūd avait eu des doutes au sujet de ces deux sourates, il aurait pu consulter d'autres érudits à Médine et ailleurs pour éclaircir la question. Dans l'une de ses *fatwā*-s (فتوى : décision juridique), il avait affirmé qu'un homme pouvait se marier avec la mère d'une femme qu'il avait épousée mais dont il n'avait pas encore consommé le mariage. Cependant, après avoir discuté de cette question lors d'une visite à Médine, il apprit que son jugement était erroné et décida alors de révoquer sa *fatwā*. A son retour à Kūfa, il s'empressa de rendre visite à la personne qui avait sollicité son avis à ce sujet et lui fit part de son erreur. Telle était son éthique dans la sphère académique, en aurait-il pu être de moindre mesure pour les questions touchant au Coran ? Toutes les preuves raisonnables dont nous disposons à son sujet laissent dire que cet épisode est entièrement inventé. Qui plus est, les premiers érudits, tels qu'an-Nawawī et Ibn Ḥazm, ont sitôt dénoncé ces récits en les considérant comme de pures affabulations sur Ibn Mas'ūd[1].

Ibn Ḥajar, l'un des érudits de premier plan parmi les traditionnistes, s'est opposé quant à lui à cette conclusion. Selon lui, si Ibn Ḥanbal, Bazzār, aṭ-Ṭabarānī et d'autres mentionnent cet incident avec des chaînes de transmission authentiques à l'appui, alors les allégations à son sujet ne peuvent être écartées. Le faire reviendrait à rejeter un *ḥadīth* authentique sans aucune preuve probante. Dès lors, dans une tentative de concilier ces récits divergents, Ibn Ḥajar entreprit de se rallier à l'interprétation de Ibn aṣ-Ṣabbāgh qui dit la chose suivante : au départ, Ibn Mas'ūd hésitait à se prononcer par rapport au statut des deux sourates, mais comme pour toute la *Umma* celles-ci faisaient incontestablement partie du Coran, ses doutes finirent par se dissiper et il en vint à croire de même[2].

Pour ma part, cet argument me semble être le plus solide que j'aie rencontré à l'appui de ces accusations. Cependant, afin de le décortiquer davantage et montrer où se trouve l'erreur dans la position d'Ibn Ḥajar, je m'appuierai sur la méthodologie des traditionnistes.

3.2. Ce que croyait Ibn Mas'ūd

J'ai évoqué précédemment que la sourate *al-Fātiḥa*, qui est composée des sept versets coraniques les plus récités dans le monde depuis l'époque du

1. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:221
2. Voir as-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:221-22. Dans sa traduction, Burton fut malhonnête. Comparez le texte original avec la traduction dans *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge Univ. Press, 1977, pp.223-24

Prophète, n'aurait en toute logique pas pu être remise en question par Ibn Mas'ūd. Il nous reste donc les sourates n°113 et 114. A cet égard, dans le troisième récit ci-dessus, nous apprenons que Ubayy n'a pris aucune mesure pour reprendre Ibn Mas'ūd lorsqu'il a découvert que ce dernier n'avait pas inclus les sourates conclusives du Coran dans son *muṣḥaf*. Qu'est-ce que cette attitude voulait bien dire ? Était-il d'accord avec lui, ou n'avait-il pas agi par indifférence ? Quand on sait que ces deux sourates figuraient bien dans le *muṣḥaf* de Ubayy, celui-ci ne pouvait donc pas être d'accord avec Ibn Mas'ūd. Quant à une hypothétique indifférence de sa part, cela non plus ne pourrait être possible dans la mesure où une telle inaction équivaudrait à dire que les gens étaient libres de choisir les parties du Coran qui leur plaisaient et d'en abandonner d'autres. Quiconque défendrait cette attitude ne pourrait plus prétendre être musulman. D'où l'impossibilité que le récit relatif au silence de Ubayy soit authentique[1].

Abordons ensuite l'interprétation d'Ibn aṣ-Ṣabbāgh. De nombreux compagnons tels que Fāṭima, 'Āïsha, Abū Hurayra, Ibn 'Abbās et Ibn Mas'ūd, rapportent que le Prophète avait l'habitude de réciter la totalité du Coran chaque année pendant le mois de *ramaḍān* avec l'archange Gabriel, et qu'il l'avait récité deux fois l'année de sa mort. C'est précisément au cours de cette ultime année qu'Ibn Mas'ūd a récité l'intégralité du Coran deux fois devant le Prophète, qui a approuvé sa récitation en disant : *laqad aḥsanta* (لقد أحسنت : tu as excellé). Cet événement est d'ailleurs ce qui a permis à Ibn 'Abbās de considérer les lectures de Ibn Mas'ūd comme des lectures officielles[2]. Toutes ces attestations démontrent une chose : Ibn Mas'ūd récitait le Coran à partir d'une mémoire solide ne souffrant d'aucune défaillance. De plus, ses élèves les plus célèbres, tels que 'Alqama, al-Aswad, Masrūq, as-Sulamī, Abū Wā'il, ash-Shaybānī, al-Hamadānī et Zirr, ont tous transmis de lui le Coran dans son intégralité, à savoir un Coran de 114 sourates. Seul 'Āṣim, un élève de Zirr, a rapporté ce récit aberrant tout en enseignant lui-même les 114 sourates sur l'autorité de Ibn Mas'ūd[3].

Dans l'un de ses ouvrages, un petit traité de *ḥadīth*-s intitulé *Nuzhat al-naẓar*, Ibn Ḥajar nous informe que si un narrateur fiable – disons un érudit de grade B – s'oppose à un autre narrateur de grade plus élevé, un érudit de grade A, ou si plusieurs érudits, tous du même grade, soutiennent

1. Voir le paragraphe sur al-Bāqillānī, chapitre 14.3.
2. Pour plus de détails, voir Ibn Hanbal, *Musnad*, hadīth-s n°2494, 3001, 3012, 3422, 3425, 3469, 3539 et 3845. Les pages 3001 et 3422 sont particulièrement intéressantes.
3. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, i:221

une version d'une histoire plutôt qu'une autre, alors la narration inférieure est toujours classée dans la catégorie des *shādh* (شاذ : aberrant). Dans le récit ci-dessus, nous disposons d'une déclaration isolée qui contredit des milliers d'autres, ce qui invalide le récit et le place dans la catégorie des *bāṭil* (باطل : faux)[1]. Ce jugement se fonde sur la méthodologie même des traditionnistes, et bien que Ibn Ḥajar mentionne cette règle dans son ouvrage, un problème de mémoire, dont peuvent pâtir même les plus grands esprits, lui a probablement valu d'oublier de l'appliquer dans ce cas de figure. On pourrait arguer que pour faire valoir qu'un récit est *shādh* ou *bāṭil*, il faut la concomitance de deux déclarations contradictoires, or ici, seul un récit existe, celui concernant l'effacement des sourates n°113 et 114. Pourquoi en est-il ainsi ? La raison en est simple : dans une situation normale, il n'y a de signalement que lorsqu'il y a anomalie. Par exemple, le fait que le sang qui coule dans nos veines soit rouge ne fait l'objet d'aucune publicité, car cela est considéré comme allant de soi. En revanche, le fait d'avoir du sang bleu (comme le sang des limules) n'est pas chose ordinaire et fait, par conséquent, l'objet d'une certaine publicité. De même, on ne peut reprocher aux élèves de Ibn Mas'ūd de ne pas nous dire si leur maître croyait en 114 sourates, puisque c'est la norme. Seuls ceux qui ont une croyance qui diverge parlent et provoquent des remous.

Les commentaires présentés ci-dessus concernant le *muṣḥaf* de Ibn Mas'ūd s'appliquent de la même manière à Ubayy ibn Ka'b ou à toute autre personne faisant l'objet des mêmes allégations.

4. QUAND DÉCLARER UN TEXTE COMME FAISANT PARTIE DU CORAN ?

Ḥammād ibn Salama a rapporté que le *muṣḥaf* de Ubayy contenait deux sourates supplémentaires, intitulées *al-Ḥafad* et *al-Khala'*[2]. Force est de dire que ce récit est totalement faux en raison d'une lacune majeure dans la chaîne de transmission, à savoir un écart non comptabilisé d'au moins deux à trois générations entre la mort de Ubayy (vers 30 AH) et les travaux de Ḥammād (*m.* 167 AH). En plus, il convient de rappeler qu'une note écrite ajoutée à un livre ne peut être considérée comme faisant partie de ce livre. Admettons néanmoins, pour les besoins de l'argumentation, que quelques

1. Ibn Ḥajar, *Nuzhat al-naẓar*, pp.36-37
2. Ibn Ḍurays, *Faḍā'il al-Qur'ān*, p.157

lignes supplémentaires aient été griffonnées à l'intérieur du *muṣḥaf* de Ubayy. Ces lignes s'élèveraient-elles au rang de Coran ? Assurément non. C'est le *muṣḥaf* de ʿUthmān dans sa forme définitive, expédié avec des instructeurs qui l'ont enseigné selon des lectures d'autorités notoires, qui constitue la base pour établir si un texte donné est du Coran, et non les gribouillis non-corroborés d'un manuscrit dont on ne connaît rien de l'authenticité.

4.1. Les principes pour déterminer si un verset appartient au Coran

Afin de valider l'appartenance d'un verset au Coran, trois principes doivent être observés :

- La narration de la *qirāʾat* doit être transmise à partir de plusieurs sources d'autorité, non pas d'une seule. Il est essentiel de disposer d'un nombre suffisant de sources afin d'éliminer tout risque que des erreurs se glissent et soient attribuées au Prophète, leur conférant ainsi un statut d'autorité et de certitude. Il s'agit du concept de *tawātur* abordé précédemment[1] ;
- Le texte récité doit être conforme au *muṣḥaf* de ʿUthmān ;
- La prononciation doit respecter le bon usage grammatical arabe.

Tous les ouvrages faisant autorité sur les *qirāʾāt* (قراءات), comme le *Kitāb as-sabʿa fī l-qirāʾāt* d'Ibn Mujāhid, se limitent à mentionner un seul récitateur de chaque école, suivi de deux ou trois de ses élèves. Ces mentions sommaires ne semblent pourtant pas être conformes au premier principe : comment est-ce que la mention d'un récitateur et de deux élèves de Bassora, par exemple, peut-elle prouver que telle *qirāʾat* a été transmise par une multitude de sources faisant autorité ? Afin de mieux comprendre cet aspect, j'invite le lecteur à revoir la partie traitant des *certificats de lecture* au chapitre précédent[2]. Dans leurs travaux sur la généalogie des *Sunan* d'Ibn Mājah selon Ibn Qudāma, Robson et Isḥāq Khān aboutissent à une petite poignée de noms, tandis qu'en retraçant les certificats de lecture, on remonte à plus de quatre cent cinquante élèves. Et on parle ici d'un seul manuscrit ; si l'on menait la même analyse sur d'autres copies de la même chaîne, on arriverait à un nombre bien plus important. De là, nous estimons que la mention de deux ou trois élèves est simplement indicative. Son objectif était de faciliter le travail de l'auteur et d'économiser quelques parchemins, quitte à ce que l'érudit intéressé s'en remette aux notes de lecture si davantage de détails lui

1. Voir chapitre 6.1.6.
2. Voir chapitre 13.7.

étaient nécessaires.

En ce qui concerne les transmissions faites par une seule source faisant autorité, il existe cependant une différence fondamentale qui distingue le Coran de la *sunna* du Prophète. En effet, un érudit isolé ayant mémorisé un *ḥadīth* particulier peut, lorsqu'il l'enseigne sans support écrit, être enclin à remplacer un terme par un synonyme si le terme exact lui fait défaut. Et comme le *ḥadīth* en question n'est transmis par aucun autre érudit, cette imprécision risque de passer inaperçue. Avec le Coran en revanche, un tel risque n'existe pas dans la mesure où les versets sont récités à voix haute par l'imam et confirmés par l'ensemble de la congrégation lors des trois prières quotidiennes audibles, ainsi que lors des prières du vendredi, des *tarāwīḥs* et des *'īd*-s. Si aucune objection n'est exprimée contre la récitation de l'imam par la congrégation, alors sa récitation a le consentement de tous – des centaines, des milliers, voire des centaines de milliers de fidèles. Cependant, si au cours de la prière, des voix se font entendre pour corriger l'imam, et que celui-ci persiste à réciter de façon non conforme au *muṣḥaf* de 'Uthmān, alors il est immédiatement démis de ses fonctions. Ainsi, pour le Coran, aucune imprécision dans les *qirā'āt* ne peut passer inaperçue, et tout ce qui dépasse les limites de l'admissible est immédiatement corrigé à la racine. Le secret de la préservation sans failles du Coran réside précisément dans ces limites solidement définies[1].

Il convient de rappeler que lors de la compilation du Coran par 'Uthmān (et la même chose vaut pour Abū Bakr), il a été demandé aux Compagnons d'apporter uniquement les parchemins qu'ils avaient transcrits *en présence du Prophète*, et de se munir d'un témoignage personnel le confirmant[2]. Ces documents constituaient des récits de première main, réunis à partir de sources à la fois orales et écrites. Sans références du même acabit, aucun parchemin ne pouvait rivaliser en valeur avec ceux-là – c'est-à-dire se prévaloir d'un statut équivalent –[3]. Et même si le nom du calife 'Uthmān est associé au

1. Une fois de plus, je fais référence à al-Masjid al-Ḥarām de La Mecque où deux vendredis consécutifs, les 16 et 23 *ramaḍān* (1420 AH), environ 1,6 million de fidèles se sont rassemblés pour la prière du vendredi. J'ai assisté à la première en personne et regardé la seconde à la télévision. Parmi une congrégation aussi massive se trouvent plusieurs milliers de *ḥuffāẓ* venus des quatre coins du globe, sans parler des milliers de personnes qui suivent l'*imām* à l'aide d'un *muṣḥaf* pendant les prières de *tarāwīḥ*. La moindre erreur ou le moindre oubli, et l'*imām* est aussitôt corrigé et de manière audible par les centaines de personnes qui se trouvent autour de lui. À l'inverse, quand elle ne dit mot, la congrégation consent à la récitation de l'*imām*, laquelle se voit symboliquement soutenue par un groupe fort d'un million de fidèles. On ne peut qu'imaginer à quel point la réponse serait ferme si un *imām* insistait sur une *qirā'at* à laquelle les masses ne consentent pas.

2. Voir les chapitres 6.1.3 et 7.3.2.

3. Se reporter au chapitre 6.1.4.

muṣḥaf, sa compilation était avant tout le résultat d'un effort de l'ensemble de la communauté, une entreprise réalisée à partir d'une multitude de récits concordants (تواتر : *tawātur*) fondés sur des témoignages de première main, ce qui lui conférait une authenticité intrinsèque. Du fait de sa nature, cet effort collectif excluait que les Compagnons dans leur ensemble aient pu s'accorder sur quelque chose de faux. Un parchemin isolé dont le texte consonantique différait en plusieurs endroits de ce que les Compagnons proposaient par les canaux du *tawātur* devenait de fait un récit isolé (آحاد : *āḥād*)[1]. De telles variantes, bien qu'elles aient pu à une date ultérieure être attribuées à un Compagnon, ne pouvaient atteindre le niveau de certitude inhérent aux témoignages concordants[2]. En préparant de multiples copies maîtresses du *muṣḥaf*, Zayd ibn Thābit a pu recueillir les récitations authentiques admises par *tawātur*, car leurs textes consonantiques respectifs ne différaient les uns des autres que par une poignée de lettres ici et là. Ce n'était rien de plus que des façons différentes de lire certains mots, dont l'origine remonte au Prophète et dont nous avons parlé précédemment[3]. À l'inverse, les récits isolés étaient par définition incompatibles avec les récitations par *tawātur* et ne pouvaient être soutenus du point de vue de l'orthographe du *muṣḥaf*[4].

Le *muṣḥaf* de 'Uthmān, diffusé là où des controverses entouraient le texte, a joué un rôle central dans l'apaisement des dissensions entre les Arabes et dans l'uniformisation du texte pour les non-Arabes. Ce fut à l'instar de ce qui s'était produit à une époque antérieure, lorsqu'il était essentiel d'adapter certaines concessions aux dialectes et aux *aḥruf* pour enseigner le Coran à la première génération de musulmans, majoritairement analphabètes et peu habitués aux dialectes littéraires. Aujourd'hui, si un chercheur présente un parchemin dont la formulation est sensiblement différente du *muṣḥaf* de 'Uthmān, un parchemin dont l'ossature consonantique ne se cale pas au texte du *muṣḥaf*, celui-ci ne peut être admis en tant que Coran. En effet, il ne peut se prévaloir d'un *statut égal* à celui du *muṣḥaf* quand on sait que ce

1. Ṣābūnī al-Bāqillanī, *Nukat al-intiṣar li naql al-Qur'ān*, pp.100-102 ; al-Jazarī, *Munjid al-muqri'īn*, p.17
2. Ces récits différents échouent non seulement au test de la certitude, mais ils se contredisent entre eux, comme nous l'avons vu dans ce chapitre-même à propos du *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd. Se reporter également à A. al-Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of their Historical and Linguistic Origins*, IIIT, Londres & Washington, 2006, p.50-57.
3. Se reporter aux chapitres 11 et 12.
4. S'ils ont existé très tôt, de tels récits peuvent provenir de concessions dialectiques ou de l'utilisation de certains des sept *aḥruf*, et il est très probable que ceux-ci avaient déjà été abrogés lors des récitations ultimes du Prophète avec l'Archange Gabriel, lesquelles constituaient la version révélée définitive du texte du Coran. [Al-Imam, *op. cit.*, p.42-43] Dans ce cas, les fragments contenant encore des preuves de ces concessions sont à considérer comme périmés et sans valeur.

dernier a été compilé à partir de documents de première main, tous étayés par des témoignages personnels. L'un est d'ascendance connue tandis que l'autre est un parfait inconnu. Les Compagnons étant tous décédés, aucun parchemin ne pourra jamais se prévaloir de la même valeur que le *muṣḥaf*, car nous ne disposons d'aucun moyen pour évaluer si les différences sont dues à un scribe négligent, à des chaînes de transmission défectueuses ne remontant pas jusqu'au Prophète, à un texte périmé qui ne reflète pas la séquence finale des versets révélés ou abrogés, à des concessions dues aux dialectes ou aux *aḥruf* révoquées depuis longtemps, ou à une combinaison de tous ces facteurs. Nous ignorons si le scribe a rencontré le Prophète, et encore moins si sa transcription a été réalisée en sa présence. Celle-ci peut être pré-uthmānienne ou post-uthmānienne, une curiosité ou un faux, mais elle n'incarne aucune des certitudes que fournit le texte uthmānien et ne peut donc pas être considéré comme du Coran. De même, si l'on venait à découvrir un manuscrit énumérant des variantes contraires à l'orthographe uthmānienne, il ne peut être admis comme Coran non plus, car un tel récit, en s'opposant au consensus par *tawātur* des Compagnons, devient par définition un récit isolé, quelle que soit d'ailleurs la robustesse de son *isnād*. La limite de ce qui est admissible dans le texte coranique dépend entièrement du nombre de témoignages concordants à disposition, et ceux-ci ne peuvent jamais être éclipsés par un récit aberrant ou isolé.

Rappelons également que les voyelles – et notamment le *alif* situé au milieu d'un mot – présentent fréquemment des anomalies orthographiques selon le scribe (voir chapitre 10.2 et aussi le fac-similé de fragments du Coran récemment publié en France[1]). Dans ce dernier, le verbe – قالوا – est écrit – قلوا –. Une même anomalie est également possible dans les fragments yéménites. Les différences de ce type ne sont en réalité source d'aucune confusion : la question doit être traitée exactement comme lorsqu'on compare des couleurs ou des dispositions géométriques, puisque les divergences orthographiques font partie intégrante de toute langue[2]. Ainsi, si un caractère consonantique est omis en raison d'une erreur de scribe, ce défaut ne compromettra pas l'admissibilité du texte en tant que partie du Coran. Le fac-similé publié en France fournit pour le moins un exemple probant où

1. F. Déroche et S.N. Noseda, *Sources de la transmission manuscrite du texte Coranique. les manuscrits de style ḥijāzī. Volume 1. Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliothèque nationale de France*, 1998

2. A cela s'ajoutent certaines différences dans la prononciation du texte consonantique. De même que *bridge* se prononce *brij*, de même aussi dans le Coran écrit-on من بعد mais on lit « *mimba'd* », ce qui ne constitue en rien une déviation du *muṣḥaf* de 'Uthmān.

le scribe a écrit – الوحش – au lieu de – الفوحش – en omettant par inadvertance d'écrire la lettre ف [1]. Cela dit, si, en dépit de notre meilleure tolérance envers les différences orthographiques ou les omissions, le fragment de parchemin ne parvient tout de même pas à se caler confortablement sur le squelette 'uthmānien, alors nous devons le rejeter et dire qu'il est sans d'intérêt.

4.2. Des érudits sanctionnés pour avoir enfreint ces principes

Ibn Shanbūdh (*m.* 328 AH/939 EC), l'un des plus éminents spécialistes des *qirā'āt* de son époque, décida d'ignorer le texte 'uthmānien dans sa récitation du Coran. D'après lui, sa lecture, correcte et conforme aux différentes chaînes de transmission ainsi qu'aux règles de la grammaire arabe, devait être considérée comme valide même si elle différait du *muṣḥaf* de 'Uthmān. Cette position lui valut néanmoins un procès au terme duquel il fut sommé de se repentir, assorti d'un châtiment de dix coups de fouet[2]. An-Nadīm cite la lettre de confession d'Ibn Shanbūdh[3] :

> J'eus l'habitude de lire des lettres contraires au *muṣḥaf* de 'Uthmān, celui qui reçut l'unanimité de tous, et que les Compagnons du Prophète acceptèrent consensuellement comme référence de récitation. Je compris que mon comportement fut une erreur dont je me repens auprès d'Allāh. Je renonce à mon méfait et j'en suis innocent devant Allāh, puisque le *muṣḥaf* de 'Uthmān est la vérité qui ne peut être contredite, la norme qui ne doit jamais être violée.
>
> فكتب : يقول محمد بن أحمد بن أيوب « قد كنت أقرأ حروفاً تخالف مصحف عثمان (بن عفان) المجمع عليه، والذي اتفق أصحاب رسول الله ﷺ على قراءته، ثم بان لي أن ذلك خطأ وأنا منه تائب، وعنه مقلع، وإلى الله جلّ اسمه منه بريء، إذ كان مصحف عثمان هو الحق الذي لا يجوز خلافه، ولا يقرأ غيره ».

Un autre savant, Ibn Miqsam (*m.* 354 AH/965 EC), fut appelé à se repentir devant des *fuqahā'* (فقهاء : professeurs de droit islamique) et des *qurrā'* pour sa théorie sur la récitation. D'après lui, toute lecture, lorsqu'elle est conforme au *muṣḥaf* de 'Uthmān et aux règles de la langue, est valide, ce qui évite de devoir rechercher les chaînes de transmission appropriées de chaque *qirā'at* et de vérifier les signes diacritiques corrects associés à chaque verset[4].

Voilà donc deux érudits dont l'un a tenté d'ignorer le second principe et l'autre le premier. Le révérend Mingana s'est dit désolé pour ces deux hommes[5]. Pour ma part, je me console en me rappelant qu'ils ont bénéficié

1. Déroche et Noseda, *op. cit.*, p.126
2. Al-Jazarī, *Ṭabaqāt al-qurrā'*, ii:53-55
3. An-Nadīm, *al-Fihrist*, p.35
4. *Ibid.*, ii:124
5. Mingana, *Transmission*, pp.231-2

d'une plus grande clémence que William Tyndale (*c.* 1494-1536) qui, pour avoir osé traduire la Bible en anglais (celle qui servit de base à la version du roi Jacques), a été condamné à mort, dénoncé, exécuté par strangulation, puis ligoté et brûlé sur le bûcher[1].

5. Conclusion

Les érudits judéo-chrétiens ont longtemps convoité le Coran à la recherche de lectures variantes, mais Dieu a si bien préservé Son Livre que tous les efforts et ressources qu'ils y ont consacrés ne leur ont apporté guère plus que de l'épuisement. Au 20e siècle, l'université de Munich a créé un institut de recherche dédié au Coran. Ses salles abritaient plus de quarante mille copies du Coran, couvrant plusieurs siècles et provenant de différents pays, la plupart sous forme de clichés pris à partir des originaux. Chaque mot était scruté par un personnel dévoué, engagé dans une recherche acharnée de variantes.

Peu avant la Seconde Guerre mondiale, un rapport préliminaire et provisoire a été publié : il signalait des erreurs de copiste dans les manuscrits du Coran, mais aucune variante. Pendant la guerre, l'Institut est frappé par les bombes américaines qui le détruisent totalement, tuant son directeur et tout son personnel et pulvérisant sa bibliothèque [...]. Mais ce qui est avéré, c'est l'absence de variantes dans le Coran dans les copies datant du premier siècle jusqu'à nos jours.[2]

Jeffery reconnaît ce fait presque contraint, déplorant que « pratiquement tous les premiers *codex* et fragments examinés à la loupe jusqu'ici montrent le même type de texte, les variantes qui apparaissent étant quasiment toujours imputables à des erreurs de scribe »[3]. Bergsträsser s'est également résolu à une conclusion similaire[4]. Jeffery insiste cependant sur le fait que ce type de texte « ne semble pas avoir été fixé avant le troisième siècle de l'islam[5] [...], [et que par conséquent] il est curieux qu'aucun exemple d'un autre type de

1. « William Tyndale », *Encyclopedia Britannica (Micropaedia)*, 15e édition, 1974, x:218
2. M. Hamidullah, « The Practicability of Islam in This World », *Islamic Cultural Forum*, Tokyo (Japon), Avril 1977, p.15 ; voir aussi A. Jeffrey, *Materials*, Préface, p.1.
3. Revue de Arthur Jeffery « The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ānic Development by Nabia Abbott », *The Moslem World*, vol.30 (1940), p.191. Pour comprendre la citation, lire §12(3).
4. T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York, 1981, pp.60-96
5. Nous devons demander avec insistance les indices que le Coran fut fixé au 3e siècle de l'Hégire. Cette simple formule n'est en réalité appuyée par aucune preuve.

texte n'ait survécu parmi tous les fragments examinés jusqu'à présent. »[1] La solution à son dilemme est si évidente qu'il semble ne pas voir la forêt cachée derrière l'arbre. Pour le dire simplement, le texte uthmānien est le seul type de texte autour duquel il y a consensus. Tout autre texte qui émergerait de temps à autre, comme je l'ai évoqué précédemment, ne dépassera pas le stade de rumeurs.

Fort heureusement, les bombes tombées lors de cette nuit d'avril 1944 n'ont pas détruit les archives. Le bâtiment a été démoli et on a pensé que la collection avait elle aussi été anéantie. Mais en réalité, la cachette de clichés a secrètement survécu grâce aux précautions prises par l'ancien conservateur de la bibliothèque. Ce n'est qu'en 2008, cinq ans après son décès, que cette information s'est largement répandue[2]. Ces clichés, désormais confiés à Angelika Neuwirth, professeur d'arabe à la *Freie Universität* de Berlin, doivent servir de fondement à une base de données informatique consacrée aux variantes. Ce qui était un projet poussiéreux est devenu une entreprise nouvelle ancrée dans l'ère numérique et parrainée par la Fondation européenne de la science qui en sponsorise les ateliers. Son financement public est assuré pour une période de 18 ans[3] via des agences allemandes. Le directeur de recherche chargé du projet se réjouit de la perspective d'une première « édition critique » du Coran. « Une tentative, écrit un correspondant du *Wall Street Journal*, de deviner à quoi ressemblait le texte original et d'explorer les imbrications avec la Bible et d'autres écrits chrétiens et juifs. »[4] C'est un peu comme boucler une immense boucle à la fin d'un très long périple.

Désormais, les musulmans sont confrontés à un choix : soit se laisser piétiner par une idéologie orientaliste qui change de stratégie au gré de l'objectif du moment, soit s'engager résolument dans la voie tracée par les premiers *muḥaddithīn*. A cet égard, on est en droit de se demander à quel résultat pourrait-on s'attendre si nous appliquions les critères de nos traditionnistes à l'étude de la Bible ? Pour répondre à cette question, il suffit de considérer l'exemple suivant, qui illustre à quel point les études bibliques sont fragiles. Dans le *Dictionary of the Bible*, sous la rubrique « Jésus-Christ », nous pouvons lire : « Les seuls témoins de l'enterrement [du Christ] étaient deux femmes […] » Puis, sous la rubrique « Résurrection », on peut lire : « Ce

1. *Ibid.*, p.191
2. A. Higgins, « The Lost Archive », *The Wall Street Journal*, 12 Jan. 2008.
3. *Ibid.* Voir aussi le compte rendu de l'« European Science Foundation Exploratory Workshop : Corpus Coranicum – Exploring the Textual Beginnings of the Qur'an », Berlin, Allemagne, 6-9 novembre 2005.
4. Higgins, « The Lost Archive », *op. cit.*

sujet a suscité bien des difficultés et les récits, d'une pauvreté déconcertante, contiennent également certaines divergences insolubles. L'historien qui suit la règle *la plus exigeante* imposée par sa *discipline scientifique* trouve toutefois le témoignage suffisamment étayé pour *valider les faits.* »[1]

Il ne nous reste en définitive que supposer que ces « faits » l'emportent sur tous les autres et n'ont pas besoin d'être corroborés. En serait-il de même si nous employions la méthodologie musulmane ? Que pouvons-nous dire de l'histoire de l'ensevelissement du Christ ? D'abord, qui sont les auteurs des récits évangéliques ? Ils sont tous anonymes, ce qui invalide automatiquement toute l'histoire. Ensuite, qui a transmis la déclaration de ces deux femmes à l'auteur ? Inconnu. Enfin, de quels détails disposons-nous au sujet de la transmission ? Aucun. Rien ne nous garantit que toute cette histoire n'ait pas été simplement et purement inventée.

Le quête de variantes du Coran se poursuit sans relâche. Brill y a contribué grâce à son *Encyclopédie du Coran* (en quatre volumes)[2]. Parmi les membres de son conseil consultatif, outre quelques érudits juifs et chrétiens, figurent des noms célèbres comme M. Arkoun et Naṣr Abū Zayd, déclarés hérétiques dans les pays musulmans et par les cercles islamiques du monde entier.

J'ai déjà mentionné en passant à plusieurs reprises l'érudition biblique et son besoin omniprésent de conférer au Coran les mêmes incertitudes et les mêmes énigmes insolubles émaillant toute l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour répondre à cela, je me dois d'adopter une approche plus proactive en explorant précisément l'histoire des Écritures, et pas seulement à des fins de comparaison. Nous savons que chaque chercheur et chaque critique est le produit d'un environnement spécifique, et les orientalistes – qu'ils soient chrétiens, juifs ou athées – sont issus d'un milieu judéo-chrétien qui influence inévitablement leur perception de tout ce qui est islamique. Cela les pousse à intégrer de force les études islamiques dans un modèle qui leur est étranger, en utilisant une terminologie principalement employée pour la Bible. Dans son *Introduction au Coran* par exemple, Blachère utilise le terme « vulgate » pour parler du *muṣḥaf* de 'Uthmān. Jeffery, quant à lui, décrit le Coran comme un texte massorétique, un terme généralement lié à l'Ancien Testament hébraïque. Wansbrough s'est pour sa part départi de toute terminologie coranique, il parle plutôt d'exégèse haggadique,

1. *Dictionary of the Bible*, p.490. Italiques ajoutées.
2. NdT: l'auteur du présent livre ayant publié son ouvrage avant la publication définitive de l'*Encyclopédie du Coran* par la maison d'édition Brill, ignorait que la publication allait finalement compter cinq volumes.

d'exégèse halakhique et de *Deutungsbedürftigkeit* (besoin exégétique)[1]. Chacun d'eux fait également référence à la canonisation du Coran et aux *codex* d'Ibn Masʿūd. La grande majorité des musulmans n'est absolument pas au fait de ce jargon. Bien que les hypothèses de Jeffery, Goldziher et d'autres, aient été examinées et rejetées, nous, les musulmans, n'avons pas encore pleinement mesuré les réelles motivations de ces besognes. Un résumé des débuts de l'histoire judéo-chrétienne, assorti d'histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament, nous aiderait à mieux comprendre la mentalité de ces érudits et nous permettrait de procéder à un examen détaillé des objectifs occidentaux concernant le Coran.

1. J. Wansbrough, *Qur'anic Studies : Sources and methods of scriptural interpretation*, Presses universitaires d'Oxford, 1977, Table des matières.

PARTIE 2

L'HISTOIRE DES ÉCRITURES BIBLIQUES

15

Histoire des débuts du judaïsme : bref aperçu

⁂

> Israël était dans la pensée de Dieu avant la création de l'Univers (Gen. R. 1.4) que le ciel et la terre n'ont été créés que par le mérite d'Israël. De même que le monde ne pouvait exister sans les vents, de même est-il impossible également que le monde existe sans Israël.[1]

Dans notre examen des Écritures, nous procéderons de manière chronologique, débutant par l'histoire religieuse et politique du judaïsme. Les récits judaïques traditionnels peuvent choquer certains, car ils dépeignent une histoire marquée, malgré la meilleure intervention des prophètes israélites, par l'idolâtrie et les rituels païens. Leur parcours s'apparente à celui de papillons de nuit attirés inlassablement par une flamme, peu importe le nombre de fois où ils sont repoussés, ils y reviennent toujours. Pour cette raison, nous avons fait le choix d'explorer dans ce chapitre le récit de quelques épisodes de l'Ancien Testament, avec pour objectif de démontrer que les premiers juifs n'ont pas accueilli favorablement ni les prophètes ni leur plaidoyer en faveur de l'unicité de Dieu. Nous aborderons ensuite brièvement l'histoire des rois d'Israël et de Juda ainsi que leurs vies tournées vers l'idolâtrie. Ce chapitre offrira au lecteur un avant-goût des circonstances dans lesquelles l'Ancien Testament, après des siècles de conflits, a émergé, meurtri et ravagé, sans espoir aucun d'être préservé avec fidélité[2].

1. Révérend A. Cohen, *Everyman's Talmud* (Londres), p.61, cité par S.A. Zia, *A History of Jewish Crimes*, Union Book Stall, Karachi, 1969, p.53.
2. Il convient pour le lecteur de tenir compte du fait que la majorité des incidents historiques mentionnés dans ce chapitre ont soit un rapport direct avec l'Ancien Testament, soit montrent à quel point les pratiques religieuses et morales prédominantes étaient défavorables à la survie intacte de celui-ci. Mon but n'est pas de fournir une histoire complète des Israélites, car le lecteur intéressé peut facilement trouver des références qui détaillent leurs confrontations militaires, leurs allégeances politiques, *etc.*

1. L'histoire juive avant l'établissement du royaume

La naissance d'Ismaël et d'Isaac, fils d'Abraham

1. Or, Saraï, femme d'Abram[1], ne lui avait point donné d'enfant ; et elle avait une servante égyptienne, nommée Agar.
2. Et Saraï dit à Abram : « Voici, l'Éternel m'a rendue stérile ; viens, je te prie, vers ma servante ; peut-être aurai-je des enfants par elle ». Et Abram obéit à la voix de Saraï.
3. Et Saraï, femme d'Abram, prit Agar, l'Égyptienne, sa servante, et la donna pour femme à Abram son mari, après qu'il eut demeuré dix ans au pays de Canaan.
15. Et Agar enfanta un fils à Abram. Et Abram appela son fils, qu'Agar lui avait enfanté, Ismaël.[2]
15. Dieu dit à Abraham : « Quant à Saraï ta femme, tu ne l'appelleras plus Saraï, mais Sara est son nom.
16. Et je la bénirai ; et même je te donnerai d'elle un fils. Je la bénirai et elle deviendra des nations ; des rois de peuples sortiront d'elle ».
17. Alors Abraham tomba sur sa face ; et il rit, et dit en son cœur : « Naîtrait-il un enfant à un homme âgé de cent ans ? et Sara, âgée de quatre-vingt-dix ans, enfanterait-elle ? »
18. Et Abraham dit à Dieu : « Puisse Ismaël vivre devant toi ! »
19. Et Dieu dit : « Certainement, Sara ta femme va t'enfanter un fils, et tu l'appelleras Isaac, et j'établirai mon alliance avec lui, en alliance éternelle pour sa postérité après lui ».[3]

Isaac devient subitement le fils légitime (et unique) d'Abraham

Josèphe, historien juif du 1e siècle de l'ère chrétienne, décrit Isaac comme « le fils légitime d'Abraham » et affirme qu'Abraham « aimait beaucoup Isaac, comme il était son fils unique, qui lui avait été donné dans sa vieillesse, par la grâce de Dieu »[4]. Josèphe relègue-t-il ainsi Ismaël au rang d'enfant illégitime, alors que la Genèse 16:3 mentionne que Sarah a donné Agar à son mari « pour femme » ? Il déclare Isaac comme le descendant unique alors qu'il vient de consacrer les trois pages précédentes à un long récit sur Ismaël.

À partir de l'époque des enfants d'Isaac, l'Ancien Testament regorge de récits de trahisons et d'actes sordides qui ne peuvent qu'ébranler la confiance

1. C'est ainsi que le nom apparaît dans la Genèse, *Abram* devenant *Abraham* lors de sa conversation avec Dieu.
2. Genèse Ch. 16. Version du roi Jacques *(King James Version - KJV)*.
3. *KJV*, Genèse Ch. 17. Pour une analyse sur la corruption et l'interpolation dans le chapitre 17 de la Genèse, voir chapitre 16.8.
4. Josèphe, pp.42-43

que le lecteur pourrait avoir dans ces figures clés et dans la sincérité de leur adhésion à l'alliance éternelle avec Dieu.

Jacob trompe son père

La femme d'Isaac, Rébecca, après des années sans enfants, donna enfin naissance à des fils jumeaux. Ésaü fut le premier à sortir du ventre de sa mère et devint le favori de son père. Rebecca, elle, préférait Jacob. Un jour, Ésaü, épuisé par la faim après une partie de chasse, demanda à Jacob un potage aux lentilles rouges, mais ce dernier refusa de lui en donner avant qu'il renonçât à ses droits d'aînesse[1]. Un autre jour, Rébecca et Jacob ourdirent un stratagème pour tromper Isaac en utilisant une ruse astucieuse impliquant de faux cheveux : en faisant passer la main de Jacob pour celle d'Ésaü, Isaac bénit Jacob à la place de son frère aîné en lui disant : « Que les peuples te servent et que les nations se prosternent devant toi, sois le maître de tes frères ».[2]

Le beau-père trompe son beau-fils

Lorsqu'Ésaü menaça de se venger à cause de la bénédiction volée par Jacob, Rébecca envoya ce dernier se réfugier chez son frère Laban à Haran, avec pour objectif qu'il épouse sa cousine, la belle Rachel. À son arrivée, Jacob s'éprit d'elle et chercha à obtenir sa main[3], mais Laban exigea qu'il travaillât pour lui pendant sept ans avant de pouvoir réaliser son désir matrimonial. Après ces sept années, ils se marièrent. Seulement, après avoir passé la nuit de noces avec son épouse, enveloppés dans l'obscurité de la nuit, il découvrit, horrifié, le matin venu, que son beau-père avait secrètement substitué Rachel par sa sœur Léa, moins attrayante.

Une semaine plus tard, Rachel lui fut donnée en mariage, mais à condition qu'il travaillât à nouveau pour son oncle Laban pendant sept années supplémentaires. Lorsque Jacob quitta enfin la maison de Laban, son clan comprenait deux épouses, deux concubines, onze fils et une fille[4]. Au moment de leur départ, Rachel déroba les idoles familiales de Laban. Ce dernier, furieux les poursuivit et les rattrapa avant de se mettre à fouiller leurs tentes. Mais Rachel parvint à dissimuler rapidement les *théraphim* en les cachant dans une sacoche sur laquelle elle était assise, laissant Laban revenir

1. Genèse 25:29-34
2. Genèse 27:1-29
3. Genèse 29:1-7
4. Genèse 31

les mains vides[1]. Ainsi, nous dit-on que cette lignée exceptionnelle, pourtant détentrice de l'Alliance de Dieu, attachait une importance toute particulière à des dieux domestiques.

Jacob se bat contre Dieu

24. Après cela, Jacob revint et demeura le reste de la nuit seul. Alors un homme arriva et lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore.
25. Voyant qu'il ne pouvait le vaincre, cet homme le frappa à l'emboîture de la hanche ; et l'emboîture de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui.
26. Il dit : « Laisse-moi aller, car l'aurore se lève ». Et Jacob répondit : « Je ne te laisserai point aller, que tu ne m'aies béni ».
27. Il lui dit : « Quel est ton nom ? » Et il répondit : « Jacob ».
28. Il dit encore : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais tu seras appelé Israël ; car tu as lutté avec Dieu et avec des hommes, et tu as été vainqueur ».[2]

Pour quelqu'un qui n'appartient pas à la tradition judéo-chrétienne, imaginer qu'un être humain, un simple mortel, un être de chair et de sang, puisse s'en prendre physiquement à Dieu en plein jour, et plus encore, le vaincre peut paraître inconcevable, voire profane.

La famille de Jacob

Jacob avait deux épouses : (a) Léa lui donna Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar et Zabulon ; et (b) Rachel lui donna Joseph et Benjamin. Il avait aussi deux concubines : (a) Bilha, la servante de Rachel, qui lui donna Dan et Nephtali ; et (b) Zilpa, la servante de Léa, qui lui donna Gad et Asher. Ainsi, « Jacob avait douze fils »[3].

La famille de Jacob migra en Égypte à cause d'une terrible famine à la fin de sa vie[4]. Son fils Joseph, devenu gouverneur de l'Égypte, invita ses parents et ses frères à le rejoindre, car le pays là-bas était alors encore prospère en récoles de céréales[5]. « Soixante-six membres de la famille de Jacob partirent en Égypte avec lui, sans compter ses belles-filles. Les deux petits-fils de Jacob nés en Égypte portèrent à soixante-dix le nombre total de membres de la famille de Jacob dans ce pays »[6]. Cela comprend tous ses enfants et petits-enfants issus de ses deux épouses et de ses deux concubines.

1. Genèse 31:19-35
2. *Contemporary English Version (CEV)*, Genèse 32:24-28. En hébreu, l'une des significations du nom *Israël* est « celui qui lutte avec Dieu » (voir note de bas de page pour Genèse 32:28).
3. Genèse 35:23-26
4. Genèse 41:53-57
5. Genèse 45
6. *CEV*, Genèse 46:26-27

Moïse

Le grand-père de Moïse, Kohath, était arrivé en Égypte depuis Canaan aux côtés de *son* propre grand-père Jacob[1]. Ainsi, la seule personne de cette lignée à être née en Égypte était le père de Moïse, Amram[2]. Bien qu'étant né là-bas, Moïse quitta le pays plus de quarante ans avant sa mort, ce qui signifie que les descendants de Jacob n'ont résidé en Égypte que 215 ans[3]. Vivant en liberté, la famille de Jacob connut une immense prospérité et son nombre augmenta rapidement, mais cela suscita une grande jalousie parmi la population égyptienne, l'incitant à réduire les Israélites en esclavage. De plus, au cours des quatre-vingts années précédant l'Exode, tous les nouveau-nés mâles furent mis à mort sur ordre du pharaon[4].

Moïse, épargné par la miséricorde de Dieu alors qu'il n'était qu'un nourrisson, se vit contraint de fuir à l'âge adulte après avoir tué un Égyptien, mais également parce que le roi et sa milice lui enviaient le succès remporté lors de la campagne d'Éthiopie. Il trouva refuge à Madian, où il se maria et s'installa jusqu'à ce que Dieu le chargeât d'être son apôtre, de retourner dans sa ville natale et de délivrer les Israélites de l'esclavage[5].

Le Seigneur « conseille » aux Israélites de voler les bijoux de leurs voisins

Après avoir imploré Pharaon de libérer les Israélites, sans succès apparent, Moïse et Aaron furent alors témoins d'une série de plaies qui ravagèrent toute l'Égypte. C'est alors que l'Éternel s'adressa à Moïse :

> Je ferai venir encore une plaie sur le Pharaon et sur l'Égypte. Après cela, il vous laissera aller d'ici [...] Parlez donc aux oreilles du peuple, que chaque homme demande à son voisin, et chaque femme à sa voisine, des bijoux d'argent et des bijoux d'or.[6]

Les Israélites obéirent à Moïse et demandèrent à leurs voisins égyptiens des bijoux d'or, d'argent et d'autres objets de valeur. Dieu, de se son côté, adoucit le cœur de leurs voisins de telle sorte qu'ils leur donnèrent tout ce que les Israélites désiraient. « C'est ainsi qu'ils dépouillèrent les Égyptiens de leurs richesses lorsqu'ils quittèrent l'Égypte »[7]. Ce passage légitima la

1. Genèse 46:8-15
2. Voir Exode 6:16-20
3. Pour plus de détails, voir Kayranawī (al-Hindī), *Izhārul Haq*, vol.1, p.266-68, dans lequel l'auteur cite plusieurs sources juives.
4. *Ibid.*, vol.1, p.64
5. Exode Ch.1-4
6. Exode 11:12
7. *CEV*, Exode 12:36

prise des biens d'autrui, impliquant que tous ces objets de valeur furent la propriété prescrite du seul peuple élu de Dieu. A cet égard, le Deutéronome 33:2 mentionne :

> Le Tout-Puissant a également offert la Torah aux nations païennes, mais comme elles ont refusé de l'accepter, Il leur a retiré sa protection juridique *éclatante* et a transféré leurs droits patrimoniaux à Israël, qui s'est conformé à Sa loi. Un passage d'Habacuc est cité en confirmation de cette affirmation.[1]

Le nombre des Israélites lors de l'Exode est estimé à deux millions d'individus

Une année après l'Exode, Moïse et Aaron se mirent à recenser le nombre total d'hommes âgés d'au moins vingt ans et aptes au combat. Le décompte aboutit à 603 550 Israélites[2]. Cette somme ne comprenait pas la tribu de Lévi, ni les femmes, quel que soit leur âge, les personnes âgées ou les jeunes hommes de moins de vingt ans. En tenant compte de tous ces groupes, on peut en déduire, d'après l'Ancien Testament, que le nombre total de personnes ayant pris part à l'Exode dépassait probablement les deux millions de juifs.

Je laisse à l'imagination du lecteur le soin de se demander comment une tribu de soixante-dix personnes, fraîchement arrivée en Égypte, a pu se multiplier à plus de deux millions en 215 ans seulement, sachant que leurs nouveau-nés mâles étaient systématiquement tués au cours des huit décennies précédant leur fuite. Voilà ce que nous offre l'Ancien Testament tel qu'il se trouve entre nos mains aujourd'hui.

Les tables de pierre et le veau d'or

Moïse gravit la montagne et y implora Dieu pendant quarante jours. « Après qu'il eut achevé de parler avec lui, Dieu lui donna 'les deux tables du témoignage, tables de pierre, écrites du doigt de Dieu' »[3].

> 1. Le peuple, voyant que Moïse tardait à descendre de la montagne, s'assembla autour d'Aaron, et lui dit : « Allons ! fais-nous un dieu qui marche devant nous, car ce Moïse, cet homme qui nous a fait sortir du pays d'Égypte, nous ne savons ce qu'il est devenu ».
> 2. Aaron leur dit : « Ôtez les anneaux d'or qui *sont* aux oreilles de vos femmes,

1. « Gentil », *L'Encyclopédie juive*, vol.5, p.620. Comparez cela avec la conduite du prophète Muḥammad envers les Qurayshites qui ont comploté son assassinat, et sa demande à 'Alī de rester en arrière et de rendre tous les objets de valeur qu'ils lui avaient confiés. Voir Chapitre 2.2.9.

2. Nombres 1:20-46

3. J. Comay & R. Brownrigg, *Who's Who in the Bible : The Old Testament and the Apocrypha and the New Testament, Two Volumes in One*. Bonanza Books, New York, 1980, p.283, citant Exode 31:18. Ce livre sera désigné par la suite sous le nom de *Who's Who*.

de vos fils et de vos filles, et apportez-*les*-moi ».
3. Et tous ôtèrent les anneaux d'or qui étaient à leurs oreilles, et ils les apportèrent à Aaron.
4. Il les reçut de leurs mains, jeta l'or dans un moule, et fit un veau en fonte. Et ils dirent : « Israël ! *Voici* ton dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte ».
5. Lorsqu'Aaron vit cela, il bâtit un autel devant lui, et il s'écria : « Demain, il y aura fête en l'honneur de l'Éternel ! »
6. Le lendemain, ils se levèrent de bon matin, et ils offrirent des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Le peuple s'assit pour manger et pour boire ; puis ils se levèrent pour se divertir.[1]

Ce récit est une illustration classique de l'ingratitude décrite dans l'Ancien Testament, de la déloyauté des Israélites envers Celui qui venait tout juste de briser leurs chaînes et de séparer la mer pour leur permettre de fuir. Alors qu'Il était sur le point de les punir pour leur intransigeance, le Tout-Puissant, au dernier moment « se repentit du mal qu'il avait décidé de faire à son peuple »[2]. Voilà une autre notion inconcevable que l'on trouve dans l'Ancien Testament, présentant Dieu *repentant* tel un simple pécheur.

L'errance dans le désert

A maintes reprises pendant leur errance dans le désert, les juifs tentèrent de lapider Moïse. Parallèlement, Aaron et Miriam, consumés par une jalousie foudroyante, se révoltèrent contre leur frère.

Cette attaque suscita la colère du Seigneur, et Miriam fut frappée de lèpre. Moïse pria pour qu'elle soit pardonnée, et elle guérit après sept jours d'isolement dans le désert hors du camp. Curieusement, Aaron ne fut pas puni – peut-être en raison de son rôle de prêtre.[3]

Koré le Lévite instigua également une révolte « contre Moïse et Aaron, et il reçut le soutien de Dathan et Abiram ainsi que de deux cent cinquante autres chefs »[4]. Vers la fin de son périple, Moïse rassembla les tribus à la limite du Jourdain et prononça un long discours dans lequel il livra les Lois et indiqua la manière de constituer le gouvernement[5].

Moïse dit aux prêtres et aux chefs : Chaque année, les Israélites doivent se réunir pour célébrer la Fête des Cabanes, à l'endroit où le Seigneur choisit d'être adoré. Vous devez lire ces lois et ces enseignements au peuple lors de cette fête chaque septième année, l'année où les prêts ne doivent pas être remboursés. Tout le monde doit venir – hommes, femmes, enfants, et même les étrangers qui vivent

1. Exode 32:1-6
2. Exode 32:14
3. *Who's Who*, p.285
4. Nombres 16:3
5. Josèphe, *Antiq.*, Livre 4, Ch.8, p.114 jusqu'à la fin du chapitre. Le discours se termine p.123.

> au sein de vos villes. Et chaque nouvelle génération écoutera et apprendra à adorer le Seigneur, leur Dieu, avec crainte et tremblement et à faire exactement ce qui est dit dans la loi de Dieu.[1]

Il n'existe aucune preuve que cette pratique de réciter les lois tous les sept ans ait eu lieu, en partie à cause des turbulences politiques qui ont rapidement secoué les Israélites[2]. Par ailleurs, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, tous les livres attribués à Moïse ont en réalité été écrits plusieurs centaines d'années après lui.

Peu de temps après cette allocution, Moïse mourut, tout comme la plupart des autres membres de la génération qui avait fui en traversant la mer quatre décennies plus tôt. Josué, successeur de Moïse dans le commandement, reprit la marche vers Canaan, et fit traverser le Jourdain aux Israélites après avoir remporté la victoire sur Jéricho et d'autres villes[3].

La période des Juges – l'Arche tombe aux mains de l'ennemi (vers 1200-1020 avant JC)

Les anciens d'Israël décrétèrent de déplacer l'Arche[4] du sanctuaire de Silo pour conduire l'armée israélite dans son assaut contre les Philistins. Mais l'Arche tomba aux mains de l'ennemi, et peu après, la plupart des villes israélites, y compris le sanctuaire, furent réduites en ruines[5].

2. L'histoire juive après l'établissement du royaume

Le règne de Saül (vers 1020-1000 avant JC)

Le gouvernement hiérocratique des Israélites s'étant avéré inefficace contre les Philistins, une monarchie héréditaire fut mise en place avec l'aide du prophète Samuel. Le premier à monter sur le trône, malgré les réserves de Samuel, fut Saül[6].

1. *CEV*, Deutéronome 31:10-13, p.237
2. Voir chapitre 16.1.1.
3. J. Hastings, D.D., *Dictionary of the Bible (Deuxième édition)*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1963, p.433
4. Selon le Deutéronome 10:1-5, l'Arche contenait la deuxième paire de tablettes de pierre sur lesquelles Dieu avait de nouveau écrit les Dix Commandements. « Il a été suggéré que l'Arche originale consistait en une boîte contenant des pierres sacrées dans lesquelles la Déité était censée demeurer ». [*Dictionary of the Bible*, p.53]
5. *Dictionary of the Bible*, p.434
6. *Ibid.*, p.434

Le règne de David (vers 1000-962 avant JC)

Bien qu'exclu de la cour de Saül, David fit toujours preuve de qualités de chef remarquables. Ainsi, lorsque Saül tomba sur le mont Guilboa, David se proclama immédiatement roi[1].

Parlant de David, l'histoire de Bethsabée vaut la peine d'être racontée : un jour, David aperçut une femme d'une beauté envoûtante se baignant au clair de lune. Après avoir découvert qu'elle était Bethsabée, l'épouse d'Urie, un officier hittite en service actif au front, David s'entiche discrètement d'elle, ce qui entraîna sa grossesse. Pour éviter un scandale imminent et à la demande de Bethsabée, David rappela Urie du front dans l'espoir qu'il retrouve sa femme. Mais Urie, prenant congé avec ses amis au lieu de se rendre chez lui, poussa David à conspirer pour sa mort sur le champ de bataille. Une fois cet acte accompli, David l'épousa aussitôt. Le premier enfant qu'elle mit au monde ne survécut pas, mais elle lui donna plus tard un deuxième fils, Salomon, qui deviendra roi grâce à elle[2].

Le règne de Salomon (vers 962-931 avant JC)

Le faste de vie de Salomon contrastait radicalement avec la simplicité de son père. Selon la légende biblique, il ne se contentait pas d'épouser les filles de ses vassaux, il constituait également son harem de femmes venant d'ailleurs. L'affirmation que l'on trouve dans 1 Rois 11:3 nous informant qu'il possédait 700 épouses et 300 concubines est probablement exagérée[3].

Il fit construire le Temple de Jérusalem avec des dimensions monumentales[4], le dédiant exclusivement au culte de Yahvé[5]. Cependant, cela ne l'empêcha pas d'ériger des sanctuaires païens pour ses multiples épouses non-israélites. « Malgré son attachement fondamental au culte de Yahvé, il aurait été influencé par ses épouses pour rendre hommage à leurs divinités »[6].

1. 2 Samuel 2:4
2. *Who's Who*, pp.65-66, 93. L'islam dénonce ce récit et le qualifie de mensonge effronté. S.L. McKenzie, professeur de Bible hébraïque au *Rhodes College* de Memphis (Tennessee), affirme que David était un despote tyrannique du Moyen-Orient, monté sur le trône grâce à une campagne de terreur, de violence et de meurtres de masse. Il n'a jamais été un berger, poursuit McKenzie, et n'a presque certainement joué aucun rôle dans la mort de Goliath. [Jonathan Thompson, *Bible's King David exposed as despot who did not kill Goliath*, The Independent, Londres, 19 novembre 2000] Une fois encore, ces allégations vont à l'encontre de ce que prêche l'islam.
3. *Dictionary of the Bible*, p.435
4. 1 Rois, Chapitres 5-8
5. Le terme hébreu désignant Dieu.
6. *Dictionary of the Bible*, p.410. L'islam rejette ces allégations.

2.1. Les Royaumes divisés

Après sa mort, le royaume de Salomon se scinda en deux entités distinctes, Juda et Israël, formant ainsi deux États jumeaux.

> Lorsque le royaume fut divisé [...], [l']empire éclata. Le temps de sa gloire politique avait duré moins d'un siècle, et son empire disparut pour ne plus jamais revenir. La nation, divisée et ses membres souvent en guerre les uns contre les autres, n'avait plus les moyens de redevenir une puissance d'envergure.[1]

Les Rois d'Israël

Je mentionnerai ici brièvement quelques-uns des rois d'Israël, tout en essayant de décrire l'envergure de l'anarchie politique et religieuse qui s'était emparée de ce pays.

Jéroboam Ier, fils de Salomon (931-910 avant JC)

Jéroboam est le premier roi d'Israël après la scission de la monarchie. Comme le peuple était mécontent de la politique fiscale menée par Salomon, Jéroboam, aidé par le prêtre Achija lança une révolte contre lui. Capturé et condamné à mort par son propre père, il s'enfuit en Égypte où il obtint l'asile politique. L'autre fils de Salomon, Roboam, monta sur le trône à la mort de son père, au moment-même où les tribus du nord décidèrent de faire sécession et de créer un royaume distinct, le royaume d'Israël. Jéroboam en devint le premier souverain après avoir abandonné sa vie en exil[2].

Conscient du rôle central qu'avait la religion dans son pays, Jéroboam craignait que ses sujets ne se rendent dans le royaume de Juda au sud pour faire des offrandes sacrificielles dans le Temple de Salomon à Jérusalem. Pour parer à cette éventualité, il n'avait d'autres options que d'éloigner leurs regards du Temple. Pour cela, il « redonna une nouvelle vie aux sanctuaires traditionnels de Béthel, non loin de sa frontière sud, et de Dan, à l'extrême nord, et y installa des veaux d'or, comme Aaron l'avait fait dans le désert »[3] ;

De Nadab à Joram (910-841 avant JC)

Jéroboam fut suivi par une succession de rois qui, pour certains, ne jouirent du trône que brièvement, avant d'être assassinés. Les huit rois de cette période marchèrent tous sur les traces pécheresses de Jéroboam et détournèrent leur peuple de la voie du seul vrai Dieu[4]. Achab (874-853 avant JC), pour amadouer sa femme[5], alla jusqu'à introduire le dieu phénicien Baal comme l'un des dieux d'Israël. Le dernier roi de cette période, Joram, fut massacré avec toute sa famille et tous les prophètes de Baal par son général Jéhu[6].

1. *Ibid.*, p.436
2. *Who's Who*, p.205
3. *Ibid.*, p.206
4. *Ibid.*, pp.63, 107, 291 et 394. Voir aussi Josèphe, p.236.
5. *Dictionary of the Bible*, p.16
6. *Who's Who*, p.192

Jéhu (841-814 avant JC)

Ayant pris la tête de la révolte instiguée par le prophète Elisée, Jéhu annonça que Dieu l'avait nommé roi d'Israël pour anéantir la maison pécheresse d'Achab. Il égorgea ainsi tous les membres de la famille des trois rois précédents qui vouaient leur culte à Baal, décapita les soixante-dix fils d'Achab, et empila leurs têtes en deux tas[1]. Il conduisit ensuite le pays vers la réforme religieuse[2].

De Joachaz à Osée (814-724 avant JC)

Malgré les réformes initiées par Jéhu, le pays entra rapidement dans une spirale de déclin militaire inquiétant, ne connaissant qu'une seule victoire notable, celle de Joas sur Amasias, alors roi de Juda. Joas (798-783 avant JC) pilla ensuite les objets précieux en or et en argent du Temple de Salomon, ainsi qu'une grande partie du trésor royal du pays[3]. Pour le reste, cette période fut marquée par une rapide série d'assassinats, et la soumission d'Israël au pouvoir assyrien[4]. Osée (732-724 av. J.-C.), le dernier roi d'Israël, tenta imprudemment de se libérer du joug assyrien. Salmanazar, le nouveau roi d'Assyrie, réagit en envahissant ce qui restait d'Israël et en capturant Osée. La capitale Samarie se rendit en 721 av. J.-C. et la déportation de ses habitants scella la fin du royaume d'Israël du Nord[5].

Les Rois de Juda

À l'instar d'Israël, Juda était lui aussi en proie à l'anarchie et à l'idolâtrie. Une partie de cette section sera donc consacrée à cet aspect, offrant ainsi une bonne transition pour le chapitre suivant qui sera dédié à la question de la préservation de l'Ancien Testament.

De Roboam, fils du roi Salomon, à Abijam (931-911 avant JC)

Premier roi de Juda et successeur au trône de Salomon, Roboam eut dix-huit femmes, soixante concubines, vingt-huit fils et soixante filles. Les érudits bibliques décrivent les conditions religieuses de son époque de façon négative[6]. L'Ancien Testament pour sa part nous en dit ce qui suit :

> Ils se bâtirent, eux aussi, des hauts lieux avec des statues et des idoles sur toute colline élevée[7] et sous tout arbre vert. Il y avait aussi dans le pays des hommes sodomites. Ils firent selon toutes les abominations des nations que l'Éternel avait dépossédées devant les fils d'Israël.[8]

1. *Ibid.*, pp.194-95
2. *Ibid.*, pp.194-95
3. *Who's Who*, p.215. Après sa victoire, il rendit également visite au prophète âgé Élisée, ce qui amène à se demander si Élisée avait toléré le vol de vases d'or et d'argent dans le temple de Salomon.
4. *Dictionary of the Bible*, p.471 ; *Who's Who*, pp.260, 312 et 345.
5. *Who's Who*, p.159, citant 2 Rois 15:30.
6. *Who's Who*, pp.322-23 ; *Dictionary of the Bible*, p.840.
7. Les arbres verts (bosquets) étaient utilisés comme sites pour les rituels païens de fornication, où des orgies de masse avaient lieu sous des arbres plantés spécifiquement à cet effet. Voir Elizabeth Dilling, *The Plot Against Christianity*, p.14.
8. 1 Rois 14:23-4

Vint après lui son fils Abijam, qui marcha sur les traces de son père et ne régna que trois ans[1].

D'Asa à Josaphat (911-848 avant JC)

Asa (911-870 avant JC) est encensé dans la Bible pour sa piété.

> Il mit fin aux pratiques idolâtres et restaura le Temple de Jérusalem comme le centre du culte. Les infidèles furent mis à mort par décret. Asa dépouilla même de ses dignités sa grand-mère Maaca [...], [qui] avait façonné une idole obscène liée au culte de la déesse phénicienne de la fertilité Astarté.[2]

Asa envoya le trésor du Temple à Ben Hadad, roi de Damas, pour le convaincre d'envahir Israël et ainsi alléger la pression sur Juda[3]. Josaphat (870-848 avant JC) poursuivit les réformes initiées par son père Asa et détruisit de nombreux sanctuaires des hauts lieux[4].

De Joram à Achaz (848-716 avant JC)

Pendant cette période, couvrant le règne de huit rois, le pays sombra de nouveau dans l'idolâtrie et la décadence morale. Joram (848-840 avant JC) érigea des hauts lieux dans les montagnes de Juda et contraignit les habitants de Jérusalem à la fornication[5], tandis que son fils Achazia accepta Baal parmi les dieux de Juda[6]. De même, Amatsia (796-781 avant JC) accepta les dieux de Séir comme siens et se prosterna devant eux[7]. Son successeur Ozias entreprit de vastes efforts pour étendre le royaume[8], mais avec Achaz (736-716 avant JC), Juda connut un déclin rapide. Achaz « s'e livra à des cultes païens et rétablit la coutume primitive des sacrifices d'enfants »[9], allant jusqu'à sacrifier son propre fils pour obtenir la faveur de Yahvé[10]. Enfin, signe de soumission à la domination assyrienne, il dut remplacer le culte de Yahvé dans le temple de Salomon par celui des divinités assyriennes[11].

1. *Who's Who*, p.25 ; *Dictionary of the Bible*, p.4
2. *Who's Who*, p.56
3. *Dictionary of the Bible*, pp.59-60
4. *Who's Who*, p.193
5. *KJV*, 2 Chroniques 21:11 (voir aussi 21:13). Dans la *CEV*, cependant, la référence à la fornication est omise. Voir chapitre 18.8.
6. *Dictionary of the Bible*, p.17
7. 2 Chroniques 25:14
8. *Who's Who*, pp.377-78 ; *Dictionary of the Bible*, p.1021
9. *Who's Who*, p.44
10. *Dictionary of the Bible*, p.16
11. *Ibid.*, p.16

Ézéchias (716-687 avant JC)

Succédant à son père Achaz à l'âge de 25 ans, Ézéchias se révéla être l'un des dirigeants les plus remarquables de Juda grâce aux réformes qu'il mena à bien :

- Il brisa le serpent d'airain que Moïse avait élevé en objet de culte dans le Temple[1] ;
- Il purifia les sanctuaires des hauts lieux de l'idolâtrie et abattit les arbres verts utilisés comme sites pour les rituels païens de promiscuité[2].

De Manassé à Amon (687-640 avant JC)

Manassé (687-642 avant JC) se rebella contre les réformes de son père en rétablissant les autels qu'Ézéchias avait abolis. Il érigea de nouveaux autels pour Baal à cet effet, et adorant et servant la milice céleste. Son fils Amon poursuivit ces pratiques[3].

Josias (640-609 avant JC) : la Torah est miraculeusement redécouverte

Josias succèda à son père à l'âge de huit ans. Lors de sa dix-huitième année de règne, le grand prêtre Hilkija montra à Shapham, le scribe royal, un « Livre de la Loi » qu'il avait découvert dans le Temple pendant sa rénovation. Il en fit la lecture à Josias, qui s'émut de la dérive des pratiques religieuses de son époque[4]. Convoquant une assemblée publique dans le Temple, il ordonna la lecture complète du Livre à tous les présents, lançant ainsi un programme de réformes radicales.

> Le Temple fut purgé de tous les autels et objets de culte païens, en particulier ceux qui appartenaient au culte assyrien du soleil, de la lune et des étoiles [...] La pratique des sacrifices d'enfants [...] fut arrêtée « afin que personne ne brûle son fils ou sa fille en offrande à Moloc. » [2 Rois 23:10] Les prêtres idolâtres furent tués, la maison païenne des prostitués masculins fut démolie, et les sanctuaires locaux à l'extérieur de Jérusalem furent détruits et souillés en y brûlant des ossements humains.[5]

De Joachaz à Matthania (609-587 avant JC)

Pendant cette période agitée, le royaume de Juda subit une pression croissante, d'abord de la part des Égyptiens, puis des Babyloniens. Ces derniers

1. 2 Rois 18:4
2. *Dictionary of the Bible*, p.382 ; *Who's Who*, p.152 ; 2 Rois 23:14
3. *Dictionary of the Bible*, p.616 ; *Who's Who*, p.50
4. *Who's Who*, p.243
5. *Ibid.*, p.243

étaient dirigés par le roi Nabuchodonosor qui emmena la maison royale de Juda en captivité à Babylone, ne laissant derrière lui que les plus pauvres du pays[1]. Matthania (598-587 avant JC), le dernier souverain de Juda, fut lui-même nommé roi fantoche par Nabuchodonosor. Après neuf ans de soumission, il se révolta imprudemment avec le soutien des Égyptiens, précipitant sur lui une attaque babylonienne[2].

2.2. La destruction du Premier Temple (586 avant JC) et l'exil babylonien (586-538 avant JC)

Le peuple de Juda ne put résister à l'assaut babylonien. Prolongeant leur siège de Jérusalem jusqu'à la reddition de la ville en août 586 avant JC, les envahisseurs démolirent les murs de la ville et détruisirent le Temple.

> Environ cinquante mille Judéens, y compris femmes et enfants, furent transportés en Babylonie lors des deux déportations de Nabuchodonosor. A l'exception de quelques chefs politiques, ils furent installés dans des colonies où il leur était permis d'avoir leurs propres maisons, de se rendre visite librement et de faire des affaires [Jérémie 29:5].[3]

2.3. La restauration de Jérusalem et la fondation du Second Temple (515 avant JC)

Une génération seulement après l'Exil, Babylone passa sous le contrôle des Perses. Les Juifs furent alors autorisés à retourner dans leur patrie, et un petit nombre d'entre eux accepta cette offre, établissant le Second Temple à Jérusalem en 515 avant JC.[4] C'est à l'époque du Second Temple que le prophète Esdras entreprit de lire publiquement la Torah (vers 449 avant JC). Plus figure religieuse que politique, il devint le fondateur du judaïsme légal et exerça une grande influence sur la pensée juive au fil des siècles suivants.[5]

2.4. Le règne hellénistique (333-168 avant JC), la révolte des Maccabées (168-135 avant JC) et la destruction du Second Temple (70 EC)

Avec les succès militaires d'Alexandre le Grand en Palestine en 331 avant JC, les juifs ne mirent pas longtemps avant de s'assimiler à la culture hellénistique.

1. *Dictionary of the Bible*, p 242 ; *Who's Who*, pp.188-190. Voir aussi 2 Rois 24:14.
2. *Who's Who*, p.388 ; *Dictionary of the Bible*, pp.1054-55
3. *Dictionary of the Bible*, p.440. Voir aussi J. Neusner, *The Way of Torah*, p.xiii.
4. J. Neusner, *The Way of Torah*, pp.xiii, xxi
5. *Dictionary of the Bible*, p.441. Voir aussi le livre de Néhémie, Chapitre 8.

> Un aspect curieux de cette époque d'assimilation hellénistique fut lorsqu'un grand prêtre, Onias III, déposé par les autorités séleucides, se rendit en Égypte et érigea à Léontopolis, au nom d'Héliopolis, un temple dissident à Yahvé, qui y subsista pendant cent ans.[1]

Antiochos IV, roi de Syrie, était particulièrement soucieux d'imposer les coutumes et la religion grecques dans ce royaume conquis. Se méfiant de la loyauté des juifs, il ordonna en 168 avant JC l'érection d'autels à Zeus dans tout le pays, principalement dans le temple de Jérusalem. Bien que la crainte de l'armée syrienne ait assuré une obéissance généralisée à ce décret, Judas Maccabée, un guerrier, se révolta et parvint à vaincre les généraux d'Antiochos lors de plusieurs batailles successives entre 165 et 160 avant JC[2]. Il purifia ainsi le Temple des influences syriennes, et instaura une dynastie qui perdura jusqu'en 63 avant JC. Cette dynastie maccabéenne prit fin avec la conquête romaine de Jérusalem, et un peu plus d'un siècle plus tard, en 70 EC, les troupes romaines détruisirent le Second Temple. « La seconde destruction s'avéra définitive »[3]. Voici quelques-unes des dates que Neusner présente comme étant les dates clefs de la réussite juive au cours des siècles qui ont suivi la disparition du Second Temple[4] :

Date	Evènement
c. 80-110	Gamaliel dirige une académie à Yavné. Canonisation définitive des Écritures hébraïques. Promulgation de l'ordre de prière par les rabbins.
120	Akiba dirige le mouvement rabbinique.
132-135	Bar Kokhba mène une guerre messianique contre Rome. La Palestine du Sud dévastée.
c. 220	Fondation par Rab de l'Académie babylonienne à Soura.
c. 250	Pacte entre les juifs et le roi perse, Chapour Ier : Les juifs doivent respecter la loi de l'État ; les Perses doivent permettre aux juifs de se gouverner eux-mêmes et de vivre en conformité avec leur religion.
c. 300	Clôture de la *Tosefta*, corpus de textes supplémentaires dans l'exégèse et le développement de la *Mishna*.
c. 330	La *yéshiva (école)* de Pumbedita, dirigée par Abaye, puis Raba, jette les bases du *Talmud* de Babylone.

1. *Ibid.*, p.442
2. *Ibid.*, pp.603-4
3. J. Neusner, *The Way of Torah*, p.xiii
4. *Ibid.*, pp.xxi-xxii. L'affirmation de Neusner selon laquelle la canonisation finale des Écritures hébraïques a eu lieu entre 80 et 110 de notre ère est totalement inexacte. Voir chapitre 16.7.2.

c. 400	Le *Talmud* du pays d'Israël est achevé en tant que commentaire systématique de quatre des six divisions de la *Mishnah*, en particulier l'agriculture, les saisons, les femmes et les dommages (à l'exception des choses saintes et des puretés).
c. 400	Rab Ashi commence à rédiger le *Talmud* de Babylone, qui sera achevé vers l'an 600.
630-640	Conquête musulmane du Moyen-Orient.
c. 700	Les *savoraïm* achèvent la rédaction finale du *Talmud* de Babylone en tant que commentaire systématique de quatre dessix divisions de la *Mishna* (à l'exception de l'agriculture et des purifications).

Ce tableau révèle que la perte totale du pouvoir politique a forcé les juifs à entamer une ère d'activité littéraire, avec la création de diverses académies qui ont abouti à la compilation de la *Mishna*, du *Talmud* de Jérusalem, et du *Talmud* de Babylone. En réalité, ce dernier a acquis sa forme définitive dans l'Irak islamique aux alentours de l'an 700 EC, voire peut-être plus tard (puisque toutes les dates, sauf celle de la conquête musulmane, sont approximatives). Le *Talmud* de Babylone s'est développé sous la forte influence du *fiqh* (jurisprudence) islamique qui avait connu son essor en Irak six décennies plus tôt.

3. Conclusion

Il est clair que les annales du judaïsme ne semblent pas appeler à une confiance absolue envers le texte de l'Ancien Testament. Celui-ci dépeint des dirigeants juifs pour la plupart idolâtres, usant de divers moyens pour détourner leurs sujets de Dieu. Mêmes les aïeux d'Israël y sont présentés comme de piètres modèles, traitant leurs proches avec perfidie. Moïse, le plus éminent des prophètes d'Israël, a dû faire face à un peuple bien ingrat envers le Seigneur et envers lui : malgré les nombreux miracles, les plaies et la séparation des eaux, sa brève absence de quarante jours a suffi aux Israélites pour ériger leur infâme veau d'or. Cette attitude jette un sérieux doute sur la capacité qu'avaient les juifs à préserver les enseignements de Moïse de son vivant, sans même parler des époques ultérieures. Le texte luimême a été perdu plus d'une fois, souvent pendant des siècles, durant lesquels rois et sujets retournaient au paganisme le plus total. Ainsi se pose la question cruciale : dans quelle mesure les Écritures juives ont-elles été préservées ? C'est précisément à cette interrogation que nous tenterons de répondre dans le prochain chapitre.

16

La corruption de l'Ancien Testament

⁂

> Dans les cieux, Dieu et les anges étudient la Torah comme le font les rabbins sur terre. Dieu revêt des phylactères comme un juif et prie comme le font les rabbins. Il accomplit les actes de compassion qu'appelle l'éthique judaïque. Il dirige les affaires du monde selon les règles de la Torah, tout comme le fait le rabbin de sa cour. Une exégèse de la légende de la création enseignait que Dieu avait regardé dans la Torah et avait créé le monde à partir de celle-ci.[1]
> Il est d'usage que lorsqu'un être humain construit un palais, il ne le construit pas selon sa propre sagesse, mais selon la sagesse d'un artisan. Et l'artisan ne construit pas selon sa propre sagesse, il a plutôt des plans et des relevés qui l'aident à faire les pièces et les couloirs. Dieu, béni soit-Il, en a fait de même. Il a regardé dans la Torah et a créé le monde.[2]

1. Histoire de l'Ancien Testament

Dans le chapitre précédent, nous avons livré au lecteur un aperçu des circonstances historiques qui ont contribué à l'impossibilité de la sauvegarde de l'Ancien Testament. Dans le présent chapitre, il vous sera présenté l'histoire du texte lui-même. Les nombreuses citations que j'utiliserai ici et dans les parties suivantes concernant l'histoire de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament proviennent exclusivement du champ judéo-chrétien. Contrairement à la notion désuète selon laquelle les Orientaux sont incapables de

1. Jacob Neusner, *The Way of Torah*, p.81. Pour Neusner, c'est le mythe central qui sous-tend le judaïsme classique. Mais le mythe ne signifie pas nécessairement quelque chose de faux ; il cite la définition de Streng, selon laquelle le mythe est «la structure essentielle de la réalité [qui] se manifeste dans des moments particuliers dont on se souvient et qui sont répétés de génération en génération». [*ibid*, p.42]
2. Dennis Fischman, *Political Discourse in Exile, Karl Marx and the Jewish Question*, p. 77, citant Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: *State University of New York Press*, 1982, p.67, qui cite Bereishit Rabbah 1:1.

se représenter et doivent ainsi être représentés, je laisserai les érudits de ces deux traditions se représenter et s'exprimer eux-mêmes avant de soumettre mes propres contrarguments à leurs points de vue.

> En hébreu, l'Ancien Testament se compose de trois parties : le Pentateuque, les Prophètes et les Écrits, comprenant en tout vingt-quatre livres. Le texte reçu de l'Ancien Testament hébreu est appelé le texte massorétique (MT).[1]

1.1. Histoire de la Torah selon les sources juives

(a) Moïse remet la Torah aux Lévites qui la placent à côté de l'arche

> 9. Et Moïse écrivit cette loi, et il la remit aux sacrificateurs, fils de Lévi, qui portaient l'arche de l'alliance de l'Éternel, et à tous les anciens d'Israël.
> 10. Et Moïse leur donna cet ordre : tous les sept ans, à l'époque de l'année de relâche, à la fête des tabernacles,
> 11. Quand tout Israël viendra se présenter devant l'Éternel, ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira, tu liras cette loi devant tout Israël, en leur présence.[2]
> 24. Lorsque Moïse eut complètement achevé d'écrire dans un livre les paroles de cette loi,
> 25. Il donna cet ordre aux Lévites qui portaient l'arche de l'alliance de l'Éternel :
> 26. Prenez ce livre de la loi, et mettez-le à côté de l'arche de l'alliance de l'Éternel, votre Dieu, et il sera là comme témoin contre toi.
> 27. Car je connais ton esprit de rébellion et la roideur de ton cou. Si vous êtes rebelles contre l'Éternel pendant que je suis encore vivant au milieu de vous, combien plus le serez-vous après ma mort !
> 29. Car je sais qu'après ma mort vous vous corromprez, et que vous vous détournerez de la voie que je vous ai prescrite ; et le malheur finira par vous atteindre, quand vous ferez ce qui est mal aux yeux de l'Éternel, au point de l'irriter par l'œuvre de vos mains.[3]

(b) La Torah perdue et redécouverte

Prouver l'existence de la Torah et son utilisation avant l'Exil est très difficile. A ce sujet, Aaron Demsky dit :

> Ce qui caractérise par ailleurs l'année sabbatique est la lecture faite publiquement de la Torah pendant la fête des Cabanes (Tabernacles) qui conclut l'année (Deutéronome 31:10-13). Aucune preuve textuelle n'existe pour attester de l'observance des années sabbatiques et jubilaires à l'époque du Premier Temple. En fait, l'auteur des Chroniques […] affirme que les 70 années sabbatiques séparant la conquête de Canaan par les Israélites et la destruction du Temple n'étaient pas observées.[4]

1. *Dictionary of the Bible*, p. 972. Pour une définition de la *Massorah*, se référer au chapitre 16.4.
2. Deutéronome 31:9-11
3. *Ibid.*, 31:24-29
4. A. Demsky, « Who Returned First : Ezra or Nehemiah », *Bible Review*, vol.xii, n°2, avril 1996, p.33

Selon le document de Damas (dont sept copies ont été retrouvées parmi les textes des manuscrits de la mer Morte), le Seigneur a donné la Torah à Moïse dans son intégralité sous forme écrite. Ces textes ont toutefois été scellés dans l'Arche pendant environ cinq siècles, et n'ont jamais été divulgués au grand public. S'agissant de l'énigme entourant la relation de David avec Bethsabée[1], et de la raison pour laquelle il n'a pas été mis à mort, le document de Damas explique que « les livres de la Loi ont été scellés dans l'Arche depuis l'époque de Josué [vers l'an 1200 avant JC] jusqu'à l'époque du roi Josias de Judée [7e siècle avant JC], date à laquelle ils ont été retrouvés et republiés. »[2] Cela signifie que David et les rabbins qui lui étaient contemporains ignoraient totalement que l'adultère constituait un délit passible de sanction, et qu'ils ne savaient en fait rien de tout ce qui était écrit dans la Torah.

Que l'on conjecture que la Torah fut placée dans l'Arche ou simplement à côté d'elle, le sujet n'en demeure pas moins confus. L'Arche elle-même fut perdue aux mains des Philistins auprès de qui elle demeura sept mois après leur invasion du pays (vers 1050-1020 avant JC). Lorsqu'elle a été retrouvée, cinquante mille soixante-dix Israélites de la ville de Beth-Sémès furent exterminés par Dieu pour avoir osé jeter un coup d'œil dans l'Arche[3]. Lorsque le roi Salomon ordonna que l'Arche soit déplacée dans le Premier Temple, l'Ancien Testament (1 Rois 8:9) nous informe qu'elle ne contenait que les deux tablettes que Moïse avait rapportées du Sinaï – et non la Loi entière. Même si la Torah était conservée séparément de l'Arche, elle disparut entièrement de l'histoire juive pendant des siècles. Soixante-dix années sabbatiques (cinq siècles), si ce n'est plus, se sont écoulées sans aucune récitation publique de la Loi. Le poids de l'absence amena à l'introduction de dieux étrangers et de rites païens : un signe clair que la Torah avait depuis longtemps été effacée de la mémoire collective de la communauté. Ce n'est qu'à la dix-huitième année du règne du roi Josias (640-609 avant JC) que la Torah fut « miraculeusement redécouverte »[4], ce qui incita le souverain à entreprendre des réformes radicales contre les sacrifices d'enfants et les autres rituels païens. Mais en dépit de cela, la Torah cessa d'être d'usage courant pendant deux siècles supplémentaires au moins, disparaissant ainsi

1. Pour l'histoire de Bethsabée, voir 2 Samuel 11.
2. G.A. Anderson, « Torah before Sinai – The Do's and Don't before the Ten Commandments », *Bible Review*, vol.xii, n°3, juin 1996, p.43. Voir également 2 Rois 22.
3. Voir 1 Samuel 6:19.
4. 2 Rois 23:2-10

de la conscience juive aussi brusquement qu'elle était réapparue. On le sait aujourd'hui, la première lecture et la première présentation de la Loi au grand public (après Moïse) n'ont eu lieu qu'après la promulgation d'Esdras, aux alentours de l'an 449 avant JC. Notez l'écart temporel béant de plus de 170 ans entre la redécouverte de la Loi dans le Temple (621 avant JC) et la promulgation d'Esdras[1].

1.2. Histoire de la Torah selon les érudits modernes

Commençons par un aperçu chronologique des livres de l'Ancien Testament en nous appuyant sur les conclusions généralement acceptées de la critique biblique. Le tableau suivant est tiré d'un ouvrage intitulé *La Bible aujourd'hui* de Charles Harold Dodd[2].

Remarque : les dates indiquées sont plutôt sommaires et semblent avoir tendance à varier parfois. Rowley a soumis à l'analyse les différentes tendances dans la datation des livres de l'Ancien Testament[3], mais de telles divergences n'auront pas beaucoup d'influence sur le résultat de cette discussion.

Siècle avant JC		
XIII (ou plus tôt ?)	L'exode d'Égypte	Les traditions orales (lois, légendes, poèmes) conservées dans des écrits ultérieurs
XII (?)	Colonisation de la Palestine	
XI	Guerres contre les Cananéens et les peuples voisins. Fondation de la Monarchie (David, 1000 avant JC)	
X	Début des chroniques judiciaires (incorporées dans des livres ultérieurs)	
IX	Premières lois et traditions mises par écrit : la collection judéenne (J) et la collection éphraïmite (E), incorporées plus tard dans la Genèse à Josué	
VIII	Amos, Osée, Michée, Isaïe (Chute de Samarie : 721 avant JC)	
VII	Réforme de Josias, 621 avant JC : Deutéronome, Jérémie, Sophonie, Nahum	
VI	Habacuc, Juges, Samuel, Rois (Chute de Jérusalem : 586 avant JC) Ézéchiel, « II Isaïe », Aggée, Zacharie	
V	Lois et récits « sacerdotaux » de la Genèse à Josué (P) écrits sur la base de traditions antérieures. Malachie, Job.	

1. *Dictionary of the Bible*, p.954
2. C.H. Dodd, *The Bible To-day*, Cambridge University Press, 1952, p.33. NdT : une version française est publiée chez Casterman.
3. H.H. Rowley, *The OT and Modern Study*, Presses universitaires d'Oxford, 1961, p. xxvii.

Siècle avant JC	
IV	Compilation de la Genèse à Josué (à partir de J, E, P et du Deutéronome)
III	Chroniques, Ecclésiaste
II	Le livre des Psaumes est achevé (en grande partie à partir de poèmes beaucoup plus anciens). Ecclésiastique, Daniel, *etc.*
I	Le Livre de la Sagesse, *etc.*

Ce sont la collecte et la codification des anciennes lois israélites qui ont donné naissance au Pentateuque, les cinq livres de Moïse (de la Genèse au Deutéronome). D'après C.H. Dodd, ces livres ont reçu leur forme définitive aux alentours du 4e siècle avant JC. Les œuvres des prophètes ont également été édités, les documents historiques étant souvent modifiés afin de les rendre conformes aux enseignements des prophètes[1].

(a) Les sources bibliques éditées du 5e au 2e siècles avant JC

William Dever, professeur d'archéologie et d'anthropologie proche-orientales à l'université d'Arizona, nous livre un autre point de vue. Il soutient que les sources bibliques ont été éditées à la fin de l'époque perse (5e-4e siècles avant JC) et à l'époque hellénistique (3e-2e siècles avant JC). D'autres, comme Tom Thompson de Copenhague, son collègue Niels Peter Lemche, Philip Davies de Sheffield, « ainsi qu'un certain nombre d'autres chercheurs, américains et européens, pensent que la Bible hébraïque n'a pas seulement été éditée pendant les périodes perse/hellénistique, mais qu'elle a été écrite à cette époque »[2].

Entre-temps, le professeur Frederick Cryer de Copenhague conclut que :

> La Bible hébraïque « ne peut être considérée comme ayant atteint son contenu actuel avant la période hellénistique ». Le peuple que nous appelons Israël, dit-il, n'utilisait pas ce terme pour lui-même avant le 4e siècle avant JC. Les récits de Saül et de David, par exemple, ont été écrits sous « l'influence probable » de la littérature hellénistique sur Alexandre le Grand. Le fait que ces textes bibliques aient été composés si tard « nous oblige nécessairement à revoir à la baisse notre estimation de l'œuvre en tant que source historique ».[3]

Niels Lemche est allé encore plus loin en faisant remonter la conception de l'ancien Israël à « l'historiographie allemande du 19e siècle qui abordait

1. C.H. Dodd. *The Bible To-day*, pp.59-60
2. H. Shanks, « Is This Man a Biblical Archaeologist ? », *Biblical Archaeology Review*, juillet/août 1996, vol.22, n°4, p.35
3. H. Shanks, « New Orleans Gumbo : Plenty of Spice at Annual Meeting », *Biblical Archaeology Review*, mars/avril 1997, vol.23, n°2, p.58

toutes les civilisations en fonction de son propre concept d'État-nation »[1]. Pour Lemche, les modèles sociaux et politiques de l'ancien Israël sont donc des rêves fantaisistes nés de la préoccupation de l'Europe pour l'État-nation dans les années 1800[2].

2. Les sources de la culture littéraire juive

2.1. La langue originale de l'Ancien Testament ne s'appelait pas l'hébreu

La langue préexilique utilisée par les juifs était un dialecte cananéen qui n'était *pas* connu sous le nom d'hébreu. Les Phéniciens (ou plus précisément les Cananéens) inventèrent le premier véritable alphabet vers 1500 avant notre ère, en utilisant des lettres et non des icônes descriptives. Tous les alphabets successifs sont redevables à cette réalisation cananéenne et en sont les dérivés[3].

> La culture générale cananéenne n'en est pas moins remarquable, et ce n'est pas tout à fait cette culture qui a été reprise par les Hébreux [...] Les Hébreux n'étaient pas de grands bâtisseurs, ni très doués pour les arts et l'artisanat. Par conséquent, ils ont dû s'appuyer fortement sur les Cananéens dans ces domaines mais aussi dans d'autres. *Quelle que soit la langue que les Hébreux parlaient avant de s'installer en Palestine, c'est un dialecte cananéen qui est devenu leur langue après leur installation.*[4]

Certains spécialistes pensent que l'hébreu et l'araméen ne sont rien d'autre que des dialectes issus du cananéen[5]. L'écriture juive préexilique était en fait elle aussi cananéenne[6], bien qu'elle soit aujourd'hui faussement désignée comme du vieil hébreu ou du paléo-hébreu. Le clan que formaient Abraham et ses descendants dans le Pays de Canaan n'était pas assez peuplé pour instaurer leur propre langue distincte, le cananéen prédominant s'était donc imposé à eux par nécessité. En outre, il est très peu probable que les Israélites, présents en si petit nombre en Égypte et contraints de subir les

1. *Ibid.*, p.58
2. Un tel cynisme ne fait pas partie des pratiques musulmanes. Le credo de ces derniers ne peut exclure l'existence de David, de Salomon et de la Torah telle qu'elle a été révélée à Moïse (dont les traces se cachent peut-être dans certains livres de l'Ancien Testament).
3. Isrā'īl Wilfinson, *Tārīkh al-lugāt as-sāmiyya (History of Semitic Languages)*, Dār al-Qalam, Beyrouth, Liban, P.O. Box 3874, ND, p.54. Cité par la suite sous le nom de Wilfinson.
4. *Dictionary of the Bible*, p.121 ; italiques ajoutés.
5. Wilfinson, p.75
6. Wilfinson, p.91

rigueurs de l'esclavage, aient été dans une position favorable à la mise en place d'une nouvelle langue. Au mieux, ils ont dû adopter un dialecte cananéen particulier, mais certainement rien de distinct et d'unique. En fait, l'Ancien Testament lui-même ne fait jamais référence à la langue judaïque comme étant l'hébreu, comme l'illustrent ces deux versets d'Ésaïe 36 :

> 11. Eliakim, Schebna et Joach dirent à Rabschaké : Parle à tes serviteurs en araméen, car nous le comprenons ; et ne nous parle pas en langue judaïque aux oreilles du peuple qui est sur la muraille.
> 13. Puis Rabschaké s'avança et cria de toute sa force en langue judaïque : Écoutez les paroles du grand roi, du roi d'Assyrie !

Tel est le rendu dans la Version du roi Jacques (*KJV*). La même phrase se trouve dans la *Traduction du nouveau monde*[1], la *Holy Bible from the Ancient Eastern Text* (la Sainte Bible tirée de l'ancien texte oriental)[2], la *Revised Standard Version*[3] et dans l'édition arabe. Ces trois dernières parlent d'*araméen* plutôt que de *langue syrienne*, mais aucune ne la désigne comme de l'hébreu[4]. Dans 2 Rois 18:26 et 2 Chroniques 32:18, on trouve le même incident et la même expression. Dans un autre chapitre d'Ésaïe, nous lisons :

> En ce temps-là, il y aura cinq villes au pays d'Égypte, qui parleront la langue de Canaan, et qui jureront par l'Éternel des armées : l'une d'elles sera appelée ville de la destruction.[5]

Les traductions ci-dessus sont unanimes sur cette formulation. Si l'hébreu avait existé en tant que langue distincte à l'époque, l'Ancien Testament en aurait témoigné, au lieu de se contenter de faire référence à la « langue judaïque » ou à la « langue de Canaan »[6]. Étant donné que le texte fait allusion à la langue de Canaan de manière générique – qui, en termes simples, est la langue cananéenne – nous pouvons en déduire que les Israélites ne possédaient pas une langue unique à l'époque des royaumes divisés d'Israël et de Juda.

En fait, le terme *hébreu* existait déjà, mais il était antérieur aux Israélites et ne signifiait rien qui puisse être de près ou de loin lié au fait d'être « juif ». Les termes *'Ibri* (Habiru) et *'Ibrani* (Hébreu) étaient utilisés bien avant l'an

1. *New World Translation of the Holy Scriptures*, *Watchtower Bible and Tract Society of New York*, Inc., 1984. NdT : publiée également en français pour la première fois en 1974 sous l'intitulé *Traduction du nouveau monde*.
2. Traduction de George M. Lamsa de la *Peshitta* araméenne, Harper, San Francisco.
3. Thomas Nelson & Sons, 1952
4. The *Revised Standard Version* utilise l'expression « langue of Juda ».
5. *KJV*, Esaïe 19:18
6. De toutes les Bibles que j'ai dans ma collection, seule la *CEV* écrit explicitement l'hébreu dans Esaïe 19:18, 36:11-13, 2 Rois 18:26, et 2 Chroniques 32:18. Mais l'exactitude de ce travail est fortement douteuse, voir chapitre 18.8.

2000 av. J.-C. et désignaient un groupe de tribus arabes du nord de la péninsule arabique, dans le désert de Syrie. L'appellation s'est étendue à d'autres tribus arabes de la région jusqu'à devenir un synonyme de *fils du désert*. Les textes cunéiformes et pharaoniques antérieurs aux Israélites utilisent également des mots tels que *'Ibri*, *Habiri*, *Habiru*, *Khabiru* et *Abiru*. Dans ce sens, le terme *'Ibrani*, que la Bible attribue à Abraham, désigne un membre des *Abiru* (ou tribus arabes nomades), dont il faisait partie. L'expression *'Ibrit*, désignant les juifs, a été inventée plus tard par les rabbins de Palestine[1].

2.2. Le premier script judaïque : le canaanite et l'assyrien

Le premier script judaïque préexilique était le script canaanite[2]. Lorsque l'araméen est devenu l'idiome prédominant du Proche-Orient ancien, les juifs l'ont adopté d'abord en tant que langue parlée avant d'en adopter également l'alphabet – qui était alors connu sous le nom d'alphabet assyrien[3].

> Ce « script assyrien », 'ירושא בחכ ou simplement ח'ירושא, était ainsi appelé parce qu'il présentait la forme originellement araméenne du « script phénicien » qui avait commencé à être utilisé [...] depuis le 8e siècle avant JC, et qui fut rapporté par les juifs au retour de l'Exil. L'écriture carrée (עברמ בתכ) est dérivée de cette forme d'alphabet.[4]

Cette écriture carrée n'a pas été formellement reconnue comme hébraïque avant les écrits de Bin Sira et de Josèphe au 1e siècle de l'ère chrétienne. La même chose vaut pour la *Mishna* et le *Talmud*[5] qui sont tous deux des développements très tardifs.

Donc, dans *quelle* langue l'Ancien Testament a-t-il été écrit à l'origine ? D'après les éléments présentés ci-dessus, nous voyons qu'il s'est agi plutôt d'un processus d'écriture évolutif : le cananéen, l'araméen (assyrien), et enfin l'écriture carrée, qui fut plus tard rebaptisée hébreu. Nous pouvons donc conclure qu'avant leur retour de l'exil babylonien en 538 avant notre ère, les juifs ne disposaient d'aucun moyen de communication écrite qui leur soit propre. Il est intéressant de noter que Würthwein annexe l'alphabet cananéen en déclarant : « il s'agit de l'écriture *phénicienne et hébraïque ancienne*,

1. Wilfinson, pp.73-79
2. *Ibid.*, p.91
3. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 2e édition, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, pp.1-2. Cité par la suite comme Würthwein.
4. *Ibid.*, p.2, note de bas de page 4
5. Wilfinson, p.75

l'ancêtre de tous les alphabets du passé et du présent »[1]. Cette déclaration est franchement sans aucun fondement, à la lumière de l'histoire ci-dessus.

2.3. Les sources de la Torah

(a) Les sources judaïques

De même qu'il est toujours de mode de chercher des influences ultérieures dans le Coran (un sujet que j'aborderai plus tard)[2], les érudits occidentaux se sont efforcés jadis à trouver des sources pour la Torah aussi. Julius Wellhausen (1844-1918) épingle quatre origines élémentaires : J (le récit prophétique yahviste, vers 850 avant JC) ; E (le récit prophétique élohiste, vers 750 avant JC) ; D (le Deutéronome et les notes deutéronomiques, vers 600 avant JC) ; et P (le code sacerdotal, représenté surtout dans le Lévitique ainsi que dans les réformes, vers 400 avant JC)[3]. D'autres sources supposées juives ont également été trouvées.

(b) Les sources non judaïques

Le plus grand dilemme auquel nous sommes confrontés néanmoins est le fait qu'on ait découvert des écrits similaires dans des sources non-juives, dont certaines précdatent l'Ancien Testament d'au moins cinq siècles. Dans Exode 20, Dieu a proclamé verbalement les dix commandements et les a inscrits sur deux tablettes de pierre, qu'il a présentées à Moïse sur le mont Sinaï.

> Le corpus parallèle le plus célèbre est bien sûr le Code d'Hammourabi [...] (daté d'environ 1 700 avant JC). *La similitude est si frappante qu'au début, on a affirmé que le Code de l'Alliance avait été pris ou emprunté aux lois d'Hammourabi.* Aujourd'hui, on comprend que les deux codes proviennent d'un fond commun de législations très répandues. Bien que le code hébreu soit plus tardif, il est à certains égards plus simple et plus primitif que celui d'Hammourabi [...].[4]

1. Würthwein, p.2, italiques ajoutés. Il y a encore un autre rebondissement dans cette histoire de fabrications. A Wadi el-Hol en Égypte, près de Louxor, une « inscription sémitique » datée entre 1900 et 1800 av. J.-C. a été découverte par C. Darnell et sa femme Deborah. Le directeur du *West Semitic Research Project* de l'Université de Californie, le Dr Zuckermann, s'est rendu sur place pour prendre des photos plus détaillées de l'inscription. [J.N. Wilford, *Discovery of Egyptian Inscriptions Indicates an Earlier Date for Origin of the Alphabet* (La découverte des inscriptions égyptiennes indique une date plus ancienne pour l'origine de l'alphabet), The New York Times, 13 novembre 1999] Comme le terme *sémite* est aujourd'hui exclusivement réservé aux juifs (et non aux Arabes ou aux Araméens), rien n'empêchera que le mérite de l'invention de l'alphabet soit progressivement retiré aux Phéniciens et attribué aux anciens Israélites.
2. Voir chapitre 19.
3. *Dictionary of the Bible*, p.104
4. *Ibid.*, p.568 ; italiques ajoutés. Le Livre de l'Alliance ou Code de l'Alliance se situe en gros à Exode 20,22-23,19. [*ibid.*, p.568] Fredrick Delitzsch, le père fondateur de l'assyriologie, a montré dans ses ouvrages *Babel and Bible* et *Die Grosse Täuschung* (la grande tromperie) que les sources de la foi, de la religion et de la

Une autre découverte intrigante provient d'écrits trouvés à Ras Shamra, dans l'actuelle Syrie. Le National Geographic en parle en ces termes :

> Dans les textes de Ras Shamra, on trouve même la mention d'Adam et d'Ève. Ils vivaient dans un somptueux jardin situé à l'Est, une adresse assez vague, qui correspond toutefois à celle donnée dans la Bible [...] Dans l'histoire telle qu'elle est écrite par l'auteur des textes d'Ougarit, Adam était le fondateur d'une nation, les Sémites de Canaan, probablement l'un des plus anciens cheiks ou rois, et donc apparemment une personnalité historique.[1]

D'après l'auteur, ces ardoises datent du 14e ou 15e siècle avant notre ère, soit d'au moins cent ans avant l'avènement de Moïse.

3. Histoire de la loi orale

Selon l'enseignement rabbinique, la loi écrite (les cinq livres de Moïse) et la loi orale (transmise de bouche à oreille pendant des siècles) ont toutes deux vu le jour à l'époque de Moïse : la seconde fournit toutes les explications nécessaires à la mise en œuvre de la première. La *Mishna* est une compilation de cette loi orale[2].

> Le récit que nous livre la *Mishna* concernant l'origine et l'histoire de la loi orale est donné dans le traité *Avot 1*. La loi écrite fut donnée à Moïse au mont Sinaï en même temps que la loi orale qui lui a également été remise, puis transmise (oralement) aux chefs des générations successives.[3]

Lisons ce que dit le traité *Avot 1* sur l'histoire traditionnelle de la loi orale :

> 1. Moïse reçut la Torah de Celui qui lui est apparu sur le Sinaï et la transmit à Josué, et Josué, la transmit aux Anciens, et les Anciens aux prophètes, et les prophètes la transmirent aux membres de la Grande Assemblée. Ceux-ci ont énoncé trois maximes : soyez circonspects dans votre jugement ; formez un grand nombre d'élèves ; et élevez une barrière protectrice autour de la Torah [la Loi].
> 2. Siméon le Juste[4] était l'un des derniers de la Grande Assemblée [...]
> 3. Antigone de Sokho reçut (la tradition) de Siméon le Juste [...]

société israélites provenaient principalement de sources babyloniennes. [Voir S. Bunimovitz, « How Mute Stones Speak : Interpreting What We Dig Up », *Biblical Archaeology Review*, mars/avril 1995, vol.21, n°2, p.61]

1. C.F.A. Schaeffer, « Secrets from Syrian Hills », *The National Geographic Magazine*, vol.lxiv, n°1, juillet 1933, pp.125-6
2. *Dictionary of the Bible*, p.954
3. Herbert Danby (tr.), *The Mishnah*, Introduction, Presses universitaires d'Oxford, 1933, p.xvii
4. Il s'agit soit de Siméon fils d'Onias, grand prêtre aux alentours de l'an 280 avant JC, soit de Siméon II, grand prêtre aux alentours de l'an 200 av. J.-C.

> 4. José ben Joézer de Tséréda et José ben Johanan de Jérusalem reçurent [la Loi] d'eux [...].[1]

Et ainsi de suite. « A l'exception des quatre derniers paragraphes, tous ces propos sont anonymes. »[2]

L'histoire traditionnelle ainsi relatée de la Loi orale, de sa transmission à partir de Moïse en une chaîne ininterrompue jusqu'aux rabbins de la Jérusalem d'après l'Exil, est facilement réfutable quand on jette un simple regard sur l'histoire juive. La découverte d'un « Livre de la Loi » sous le règne du roi Josias (640-609 avant JC) a entraîné des réformes de grande envergure[3]. La nature de celles-ci – purger le Temple des autels païens, éliminer les sacrifices d'enfants, détruire la maison païenne des prostitués masculins, *etc.* – témoigne que même les fondements les plus évidents de la Loi avaient été effacés de la conscience israélite. Ces pratiques étaient tellement courantes qu'il est impossible de croire qu'il y ait eu des enseignants juifs censés avoir mémorisé et transmis la Loi orale pendant des siècles. Les traditions orales sont clairement une expression de la Loi écrite. Même si cette dernière avait disparu, toute préservation fidèle de la première, oralement, aurait suffisamment informé les rabbins que de tels rituels païens constituaient un sacrilège. Où étaient les chefs religieux qui transmettaient la Loi de génération en génération ? En effet, le grand-père de Josias, le roi Manassé, pensait qu'en restaurant les autels de Baal qu'Ézéchias avait détruits, il revenait « au culte primitif de la nation, et le Baal qu'il adorait était probablement identifié dans l'esprit du peuple au dieu national Yahvé »[4].

Quelle que soit la forme de la loi orale reçue à l'origine par Moïse, elle a été perdue il y a plusieurs millénaires et n'existe plus. La Loi orale actuelle,

> date probablement de l'époque où la Loi écrite fut lue et expliquée pour la première fois au peuple [par Esdras]. Cet exposé oral donna inévitablement lieu à des explications divergentes. C'est pourquoi, par la suite, il fut nécessaire de mettre par écrit les explications considérées comme faisant autorité et correctes. Ce processus a commencé à l'époque de Hillel et Chammaï (fin du I[e] siècle avant JC) et a été baptisé *Mishna* [...] Bien souvent, chaque maître compilait sa propre *Mishna*.[5]

En l'absence de toute source originelle dont on pourrait puiser, et compte tenu du fait que les conflits de sens ont conduit les différents maîtres à

1. H. Danby (tr.), *The Mishnah*, p.446
2. *Ibid.*, p.446, note de bas de page 1
3. *Dictionary of the Bible*, p.382
4. *Ibid.*, p.616
5. *Ibid.*, p.954

compiler leur propre Loi orale, quelle validité peut-on accorder à la *Mishna* (le texte de Rabbi Juda Hanassi) qui nous est parvenue aujourd'hui ? Sur quelle méthodologie peut-elle s'appuyer pour prouver qu'elle a supplanté toutes les autres ?

4. Histoire du texte hébreu : la Massorah

Le texte hébreu de l'Ancien Testament est appelé texte massorétique puisque, dans sa forme actuelle, il est basé sur la *Massorah*, la tradition textuelle des érudits juifs connus sous le nom de Massorètes.

> La *Massorah* (en hébreu : tradition) désigne le système de signes vocaliques, de marques d'accentuation et de notes de marge, conçu par les scribes et les érudits juifs des *premiers temps médiévaux* et utilisé pour copier le texte de la Bible hébraïque afin de le préserver des altérations.[1]

Seuls 31 textes massorétiques de l'Ancien Testament ont survécu

Le texte massorétique (MT) consiste en le produit final de la Bible hébraïque, un corpus sans voyelles dans lequel le squelette consonantique s'est vu, dès le Moyen Âge précoce, orné de voyelles et de marques d'accentuation. Le nombre total de Bibles hébraïques écrites sous forme massorétique (complète ou partielle) n'est que de 31, datant toutes de la fin du 9e siècle à l'an 1100 EC[2]. Le symbole M désigne le texte massorétique dans la *Biblia Hebraica* de Kittel (BHK) ainsi que dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS).[3] Il s'agit des deux éditions les plus importantes et les plus respectées de l'Ancien Testament. En fait, elles correspondent au texte du même manuscrit, le B 19A, écrit en 1008 de notre ère et conservé à la Bibliothèque publique d'État Saltykov-Shchedrin de Saint-Pétersbourg[4].

Un aspect particulier du *Codex* de Leningrad, tel qu'il est connu, est son système de datation. A ce propos, V. Lebedev nous dit :

> Le manuscrit commence par un grand colophon, qui donne la date à laquelle la copie du manuscrit a été réalisée, se référant à cinq époques différentes : 4770 ans après la Création, 1444 après l'exil du roi Joachin, 1319 après la

1. *Oxford Companion to the Bible*, p.500 ; italiques ajoutées par l'auteur.
2. *Ibid.*, p.501
3. Würthwein, p.10
4. *Ibid.*, p.10. Un fac-similé de ce manuscrit a été publié : *The Leningrad Codex : A Facsimile Edition*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1998.

« domination grecque » (*malkut ha-yawanim*), 940 après la destruction du second Temple de Jérusalem et 399 après l'Hégire (*qeren ze'irah*). Le mois de *sivan*.[1]



Figure 16.1 : Exemple d'une page tirée du Codex de Leningrad
Le folio représenté couvre la Genèse 12:1B-13:7A
Notez l'absence de séparateurs (marqueurs) entre les chapitres ainsi que les versets.
Reproduit avec l'aimable autorisation de l'éditeur

Il convient ici de citer un commentaire de Würthwein dans lequel il dit que « les divisions en versets étaient déjà connues à l'époque talmudique, avec des traditions babyloniennes et palestiniennes différentes »[2]. En l'absence de toute forme de séparation entre les versets, ce *codex* médiéval (écrit plusieurs siècles après l'époque talmudique) entache quelque peu l'affirmation de Würthwein. De plus, ce n'est qu'au 16e siècle que les séparateurs de versets ont été numérotés et donnés en tant que subdivisions de chapitres, tandis que la division du texte hébreu en chapitres a été adoptée de la Vulgate latine deux siècles plus tôt[3].

1. V.V. Lebedev, *The Oldest Complete Codex of the Hebrew Bible, The Leningrad Codex : A Facsimile Edition*, pp.xxi-xxii. Le *codex* ne porte pas de date chrétienne car même à cette époque il n'existait pas de système de calendrier en référence à la naissance de Jésus-Christ.
2. Würthwein, p.21
3. *Ibid.*, p.21

Le *Codex* de Leningrad est trop récent compte tenu de l'âge de l'Ancien Testament. Le plus ancien manuscrit hébreu existant reprenant l'ensemble de l'Ancien Testament ne date, en réalité, que du 10e siècle de notre ère[1].

> Quelques manuscrits hébraïques sensiblement antérieurs, certains datant de l'ère préchrétienne, ont été occultés au cours des 1e et 2e siècles de notre ère[2] dans plusieurs grottes du désert de Judée [...] près de la mer Morte. Ils y resteront pendant près de deux millénaires, avant d'être retrouvés lors d'une série de découvertes dès 1947.[3]

Dans ces découvertes, on a trouvé des fragments de presque tous les livres de l'Ancien Testament, mais pour une copie complète, les chercheurs dépendent toujours entièrement de manuscrits postérieurs au 10e siècle[4].

5. A la recherche d'un texte de référence

> Il est un fait notoire que plusieurs siècles durant, le texte hébreu de l'Ancien Testament fut un texte purement consonantique. Les signes vocaliques ne furent ajoutés qu'à un stade ultérieur, à une époque où le texte consonantique était déjà bien établi et disposait d'une longue histoire de transmission derrière lui.[5]

L'histoire des différentes variations textuelles, l'inclusion ultérieure des voyelles et l'émergence finale d'un texte de référence, tout cela nécessite un examen plus approfondi.

5.1. Le rôle du Synode de Jamnia - fin du 1e siècle EC

Würthwein écrit :

> Le texte consonantique qui est conservé dans les manuscrits médiévaux et qui constitue la base des éditions actuelles remonte aux environs de l'an 100 de notre ère. Dans le cadre de la grande renaissance juive qui a marqué les décennies qui ont suivi la tragédie de l'an 70, *le Synode de Jamnia (fin du 1e siècle EC) fixe le statut canonique de certains livres contestés de l'Ancien Testament, et officialise une version de celui-ci en tant que texte de référence.*[6]

Le texte que les juifs ont conservé après la destruction du Second Temple en l'an 70 EC était essentiellement celui du groupe le plus influent, les

1. *Ibid.*, pp.10-11. Pour être précis, il devrait être attribué au début du 11e siècle, car le *Codex* de Leningrad porte une date de copie indiquant l'année 1008 EC. [*ibid.*, p.10]
2. Ces dates sont infondées ; voir chapitre 16.7.2.
3. Würthwein, p.11
4. *Ibid.*, p.11
5. *Ibid.*, p.12
6. *Ibid.*, p.13. Italiques ajoutées.

Pharisiens. Les autres types de textes soutenus par des groupes moins importants ont disparu, faisant du texte standard actuel le résultat d'un développement et d'une évolution historiques[1]. L'affirmation de Würthwein selon laquelle le Synode de Jamnia a fixé un texte de référence n'est rien d'autre qu'un vœu pieux, car elle contredit une autre de ses déclarations où il dit que le texte de l'Ancien Testament n'a définitivement été fixé qu'au 10e siècle de l'ère chrétienne[2].

5.2. Le texte de l'Ancien Testament connu dans d'autres traditions

Les lecteurs non spécialistes ont toujours eu tendance à croire que l'Ancien Testament a été transmis à travers les âges exactement tel quel, caractère pour caractère et mot pour mot[3]. Ce n'est guère le cas, car d'une version à l'autre, il existe des différences, même dans les Dix Commandements[4].

Les spécialistes quant à eux s'accordent à dire que vers la fin de l'ère préchrétienne, le texte de l'Ancien Testament était connu dans une variété de traditions qui différaient les unes des autres à des degrés divers. Pour tenter de résoudre cette énigme relative à l'existence de plusieurs types de textes, des théories ont été avancées par les chercheurs, mais l'une contredisant l'autre. « Frank M. Cross les a considérées, par exemple, comme des formes textuelles locales originaires de Palestine, d'Égypte et de Babylone »[5], ce qui signifie que chacun de ces centres a alimenté son propre texte de l'Ancien Testament et ce, de manière indépendante des formes textuelles que les autres centres utilisaient. Shemaryahu Talmon pour sa part s'oppose à la théorie de Cross et soutient plutôt que « les auteurs, compilateurs, transmetteurs et scribes de l'Antiquité jouissaient de ce que l'on peut appeler une liberté contrôlée pour la modification du texte [...] *Dès la première étape de sa transmission manuscrite, le texte de l'Ancien Testament était connu dans une variété de traditions qui différaient les unes des autres à un degré plus ou moins grand* »[6]. Ainsi, alors que Cross soutient l'idée que chaque centre a établi sa propre forme du texte, Talmon affirme que les variations ne sont pas dues à l'existence de centres différents, mais aux compilateurs et aux scribes eux-mêmes, qui, dès

1. *Ibid.*, p.14
2. Voir chapitre 16.5.7.
3. Voir « Are Torah Scrolls Exactly the Same ? », *Bible Review*, vol.xiii, n°6, déc. 1997, pp.5-6.
4. Voir par exemple l'analyse du papyrus Nash par Würthwein. [Würthwein, p.34]
5. Würthwein, pp.14-15
6. *Ibid.*, pp.14-15. Italiques ajoutées.

le départ, ont exercé une certaine liberté pour remanier le texte. Cela dit, quelle que soit la position des uns et des autres, l'existence de formes textuelles multiples est un fait irréfutable.

5.3. Pas moins de 6 000 variantes entre le Pentateuque massorétique et le Pentateuque samaritain

Secte religieuse et ethnique hébraïque distincte, les Samaritains proclament Moïse comme leur seul prophète et la Torah comme leur Livre Saint unique. Pour eux, ils sont les dépositaires de la recension parfaite de la Torah, à l'exception de tous les autres juifs[1]. La date exacte à laquelle les Samaritains se sont séparés du reste des juifs demeure inconnue, mais elle s'est probablement produite pendant la dynastie des Maccabées (166-63 avant JC), lors du saccage de Sichem et du sanctuaire du mont Garizim[2].

> Le problème du Pentateuque samaritain est qu'il diffère [du texte hébreu massorétique] dans quelque 6 000 occurrences [...] [Beaucoup d'entre elles sont minimes et n'affectent pas le sens du texte, mais toujours est-il que dans environ 1 900 cas, les différences sont importantes [le Pentateuque samaritain correspond plus à la Septante[3] qu'au texte massorétique]. Certaines des variantes [du Pentateuque samaritain] doivent être considérées comme des altérations introduites par les Samaritains eux-mêmes afin de favoriser leur propre secte. C'est le cas notamment du commandement inséré après Exode 20:17 où il est question de construire un sanctuaire sur le mont Garizim, de Deutéronome 11:30 où מול שכם est ajouté à מוה (מוא זוו), et de dix-neuf autres passages du Deutéronome où le choix du lieu saint est situé dans le passé et où la référence à Sichem est explicite.[4]

Avec ces informations, on est certainement tenté de se demander combien de ces 6 000 variantes sont des altérations dues aux Samaritains et combien le sont aux juifs. Comme nous le verrons au chapitre 16.5.6, il n'existait pas de version de référence unique de l'Ancien Testament avant au moins le 1e siècle de l'ère chrétienne, et encore moins une version faisant autorité et transmise avec un degré appréciable de fidélité. Cela veut dire que les

1. *Dictionary of the Bible*, p.880. Une recension consiste en le processus d'examen de tous les manuscrits disponibles puis en la formation d'un texte basé sur les preuves les plus dignes de confiance.

2. Würthwein, p.45

3. La Septante désigne l'Ancien Testament tel qu'il a été traduit en grec, vraisemblablement au cours du 3e siècle avant notre ère. Elle fut utilisée par les juifs vivant dans la diaspora de Grèce pour permettre l'accès aux Écritures dans la langue qui leur était la plus familière. Würthwein écrit : « ce que nous trouvons dans [la Septante] n'est pas une version unique mais une collection de versions faites par divers auteurs qui différaient considérablement dans leurs méthodes de traduction, leur connaissance de l'hébreu, leurs styles, et bien d'autres choses ». [*Ibid.*, pp.53-4]

4. *Ibid.*, p.46. Les symboles de version ont été traduits et placés entre crochets.

juifs ont altéré le texte massorétique au moins dans les 1 900 cas où la Septante concorde avec la version samaritaine. Par ailleurs, d'après ce que nous disent les sources traditionnelles, la Septante serait née au 3e siècle avant JC. sous l'impulsion de six traducteurs appartenant à chacune des douze tribus d'Israël[1]. Il y a donc trois ou quatre siècles au moins qui séparent la Septante de la plus ancienne édition de référence possible de l'Ancien Testament. Compte tenu de l'inimitié profondément ancrée entre juifs et Samaritains et du fait que ces derniers soutiennent fermement qu'ils sont les seuls à posséder la recension parfaite, il est très peu probable qu'ils aient modifié leur Pentateuque pour le rendre conforme à la Septante juive. La seule conclusion logique envisageable est que la corruption du texte massorétique dans ces 1 900 cas s'est produite après le 3e siècle avant notre ère, sans parler des corruptions antérieures à cette date qui ont dû être incorporées dans la Septante.

5.4. Corruptions textuelles involontaires

Tous les copistes, même les plus attentifs, vous diront qu'il y a plusieurs manières possibles pour que des erreurs se glissent dans un texte. La plupart de celles-ci sont involontaires. Pour cette raison, les spécialistes de l'Ancien Testament ont vu bon de mettre au point un jargon propre pour la classification de ces erreurs mentales. Parmi les catégories les plus courantes, nous trouvons : la confusion entre caractères similaires (comme כ et ב ou ה et ח), la dittographie (répétition accidentelle), l'haplographie (omission accidentelle lorsqu'un caractère est écrit en double dans un mot), l'homéotéleute (lorsque deux mots ont des terminaisons identiques et que le scribe passe du premier mot au second sans écrire ce qui se trouve entre les deux), les erreurs dues aux voyelles, *etc.*[2]. Ainsi, en parcourant les recherches sur la critique textuelle, il n'est pas rare de voir un auteur moderne prétexter un homéotéleute (par exemple) pour réfuter l'idée qu'une erreur était délibérée de la part du scribe. Nous avons vu de telles explications même lorsqu'une même omission était présente dans d'autres manuscrits majeurs[3].

1. Soit un total de 72 traducteurs. Le terme *Septante* se réfère donc à la *version des soixante-dix* qu'on désigne communément avec un LXX. [*Dictionary of the Bible*, p.347]
2. Würthwein, pp.108-110
3. Voir Würthwein, p.154.

5.5. Absence de scrupule dans les cas d'altération du texte pour des raisons doctrinales

En réalité, ce qui devrait nous préoccuper davantage, ce sont les altérations intentionnelles du fait de leur nature beaucoup plus dangereuses. Jusqu'au Moyen Âge, le texte de l'Ancien Testament n'était pas encore fixé[1], et « avant que le texte de l'Ancien Testament ne soit officiellement fixé, il n'était pas considéré comme immuable »[2]. Par conséquent, les scribes et les transmetteurs ont dû parfois apporter des modifications délibérées qui, indépendamment de leurs intentions, ont occasionné, de manière tangible, une corruption du texte original. Les manuscrits parallèles montrent que même le texte massorétique, censé protéger l'Ancien Testament de toute modification ultérieure, n'était pas à l'abri de ce phénomène[3].

> Pourtant, la restauration du texte traditionnel ancien, sa reconstitution et sa préservation, même là où il était critiquable, n'est qu'une des marques de l'occupation (rabbinique) du texte [massorétique]. *Une deuxième marque de cette occupation révèle une tendance opposée. Les rabbins, de toute évidence, n'avaient aucun scrupule à modifier le texte lorsqu'à leurs yeux la raison doctrinale le justifiait.*[4]

Quelles pouvaient bien être ces raisons doctrinales si impérieuses ? Il semble, en effet, qu'il s'agissait parfois simplement d'une raison d'ordre linguistique nécessitant le remplacement d'un terme ésotérique par un synonyme plus courant. D'autres fois, il s'agissait de supprimer un libellé offensant sur le plan religieux ou (plus grave encore) d'insérer certains mots afin de privilégier une interprétation potentielle d'un verset par rapport à toutes les autres[5]. La tradition juive a conservé une trace partielle de ces altérations textuelles dans des notes connues sous le nom de *Tiqqune sopherim* et *Itture sopherim*[6], lesquelles doivent assurément être des œuvres relativement tardives :

- Les *Tiqqune sopherim* répertorient certaines des révisions textuelles apportées pour des raisons doctrinales. Il est ainsi question dans une note massorétique de dix-huit positions où le texte a été modifié en vue de supprimer « des expressions profanant le nom de Dieu »[7] ;
- Les *Itture sopherim* répertorient quant à elles certains des nombreux mots du texte original qui ont été délibérément omis par les scribes. Par exemple, le Talmud

1. Voir chapitre 16.5.7.
2. Würthwein, p.111
3. *Ibid.*, p.111
4. *Ibid.*, p.17. Italiques ajoutées.
5. *Ibid.*, pp.111-112
6. *Ibid.*, p.17
7. *Ibid.*, p.17

> de Babylone (*Ned.* 37b) cite cinq passages où certains mots du texte doivent être ignorés, et sept autres passages où certains mots doivent être lus même s'ils ne figurent pas dans le texte original[1].

On peut supposer sans risquer de se tromper que l'existence de ces traditions n'est qu'un aspect d'un dispositif beaucoup plus élaboré[2].

5.6. Absence de tout texte de référence de l'Ancien Testament jusqu'à l'an 100 EC

À Qumran (lieu où ont été découverts les rouleaux de la mer Morte), nous avons trouvé des manuscrits assez proches du texte massorétique tel qu'il a été finalisé au Moyen Âge.

> Cela dit, en dépit de *toutes* les similitudes de surface, une différence essentielle existe : le texte de Qumran de type massorétique n'était qu'un type parmi d'autres couramment utilisés [...] et rien n'indique qu'il était considéré comme faisant plus autorité que les autres. Nous pouvons en déduire que pour Qumran, et de toute évidence pour le reste du judaïsme également, *il n'existait pas encore de texte unique faisant autorité.*[3]

Le type de texte qui a fini par supplanter les autres textes qui étaient restés en circulation avant le Ier siècle de notre ère n'a eu la prééminence que bien plus tard, au moment de la renaissance juive. En réalité, les grottes de Qumran contenaient trois types de textes distincts : le Pentateuque samaritain, la Septante et le texte massorétique. Würthwein affirme que le dernier de ces trois textes a dû faire autorité entre 70 et 135 de notre ère[4], bien que cette conclusion, comme je l'expliquerai au chapitre 16.7.2, soit fondée sur une datation erronée de plusieurs grottes de Qumran et de Wadī Murabba'āt.

5.7. Le texte de l'Ancien Testament est fixé au 10e siècle par les érudits juifs qui en ont ensuite activement détruit les manuscrits antérieurs

> Les lois juives exigeaient la destruction des manuscrits usés et défectueux. Et lorsque les érudits ont finalement fixé le texte au 10e siècle, *tous les manuscrits plus anciens, qui représentaient des étapes antérieures de son développement, ont dû naturellement être considérés comme défectueux,* avant de disparaître au fil du temps.[5]

1. *Ibid.*, p.18
2. *Ibid.*, p.18
3. *Ibid.*, p.14. Italiques ajoutées.
4. *Ibid.*, p.14
5. *Ibid.*, p.11. Italiques ajoutées.

Ce choix, donc, d'un type unique de texte n'est intervenu qu'au 10e siècle de notre ère, coïncidant ainsi avec l'introduction de la *Massorah* – le système de signes vocaliques et de marques d'accentuation utilisé pour empêcher toute modification ultérieure. Ce système, accompagné de la destruction des manuscrits « défectueux », n'a pas rencontré beaucoup de difficultés dans sa mise en œuvre, surtout après que la principale colonie juive de Babylone (les académies orientales de Soura, de Nehardea et de Purnbeditha) a perdu de son importance et a disparu entre le 10e et le 11e siècles.

> Une fois de plus, c'est l'Occident qui a assumé la direction spirituelle du judaïsme, car ce sont les *massorètes occidentaux qui ont cherché à éliminer toute trace de traditions textuelles différentes des leurs*. Les vues de l'académie [occidentale] de Tibériade sont devenues déterminantes pour ce qui devait suivre, au détriment de la tradition orientale qui est tombée dans l'oubli pendant un millénaire.[1]

Ces manuscrits hébraïques majeurs des 10e et 11e siècles qui englobent la *Massorah* et composent le type définitif de texte transmis aux générations futures sont extrêmement rares ; on en dénombre uniquement 31 et ils sont pour la plupart fragmentaires.[2]

5.8. La *Massorah* et l'intégrité textuelle

Nous l'avons vu, un seul type de texte a été élu au-dessus de tous les autres, ce qui a eu pour effet d'imposer de la rigueur à la place de la liberté textuelle, qui jadis était pourtant considérée comme un acquis. Selon Würthwein, cette rigueur était exactement ce qu'on attendait de la *Massorah*. Il cite à cet égard une déclaration de Rabbi Akiba dans laquelle il est dit :

> « La *Massorah* est une clôture (de protection) entourant la Loi ». Tel était le but de l'œuvre méticuleuse réalisée par les scribes, une œuvre qui consistait à compter les versets, les mots et les lettres de la Loi ainsi que des autres parties des Écritures, afin de vérifier les manuscrits et d'en valider l'exactitude.[3]

Cette déclaration de Rabbi Akiba n'est pas tout à fait claire. En effet, il est certain que le comptage des versets et des lettres n'était pas chose pratique à son époque (vers 55-137 EC), et n'a très probablement pas eu lieu avant la

1. *Ibid.*, p.12. Italiques ajoutées.
2. Voir chapitre 16.4.
3. Würthwein, p.9. Würthwein apporte plus de nuance dans la note de bas de page : « Il n'est pas certain, cependant, que dans la déclaration de Rabbi Akiba (Pirqe Aboth 3:13) le mot *Massorah* fasse référence aux activités de transmission de texte, telles qu'on les conçoit habituellement [...] R. Akiba voudrait dire que la Tradition des Pères (la Loi orale) avait pour finalité d'empêcher la violation de la Loi écrite ». [p.18, note de bas de page 24]

fin du 9e siècle, et le début du 10e, lorsque le système de la *Massorah* a fait sa première véritable apparition. Würthwein lui-même fait remarquer :

> Il convient donc de supposer que lorsque le texte consonantique a été fixé vers l'an 100 de notre ère, il n'a pas entraîné la suppression immédiate de toutes les autres formes de texte, mais que des manuscrits comportant des variantes ont continué à circuler pendant longtemps, surtout dans des cercles privés. On doit *l'unité impressionnante des manuscrits du 10e siècle et des manuscrits ultérieurs* [...] au travail des massorètes antérieurs et postérieurs qui ont défendu le texte fixé et l'ont aidé à supplanter toutes les formes variantes.[1]

Nous pouvons donc déduire sans équivoque, d'après les propres mots de Würthwein, que cette impressionnante unité de texte a été réalisée au 10e siècle de l'ère chrétienne et ultérieurement, et non au 1e siècle.

6. La renaissance juive : héritage des actes littéraires islamiques

6.1. Pointage et vocalisation inspirés des prouesses islamiques

> S'agissant de la vocalisation [...] il n'existait pas de tradition quant à l'écriture des symboles [à savoir les signes diacritiques ou de « pointage »] servant à indiquer la prononciation ou l'intonation d'un texte. Rien ne nous renseigne sur le moment où le pointage est apparu.[2]

Le fait est que plus personne ne dit aujourd'hui que les signes écrits marquant la vocalisation ont été introduits au 5e siècle de l'ère chrétienne. Bruno Chiesa, par exemple, constatant que le Talmud de Babylone ne contenait aucune référence au pointage, situe cette date plutôt entre 650 et 750 de notre ère. En réalité, sa thèse n'est qu'une conjecture personnelle et n'a rien de précis, car comme il part du principe que le Talmud de Babylone a été achevé vers l'an 600, il en conclut, par simple déduction, que le pointage a dû commencer après cette date. En effet, le *Dictionary of the Bible,* par exemple, suggère l'an 500, tandis que Neusner soutient que la rédaction définitive de seulement quatre parties (sur six) de ce Talmud a été achevée vers l'an 700. Dire que le système de pointage a été introduit à l'époque où le Talmud de Babylone a été achevé est par conséquent chose impossible.

> Moshe Goshen-Gottstein estime qu'il est probable que l'époque en question se situe autour de l'an 700 de notre ère. Il considère que l'invention des signes

1. *Ibid.*, p.20. Italiques ajoutées par l'auteur.
2. *Ibid.*, p.21

> vocaliques et des accents a été favorisée par les conquêtes islamiques qui menaçaient de faire disparaître la tradition de récitation liturgique précise.[1]

Il est grotesque de dire que les voyelles ont été inventées en réaction à la menace d'une invasion islamique. Le plus juste serait de dire qu'elles ont été inspirées et dérivées du système de voyelles arabes, lequel commençait à prendre de l'ampleur à l'époque en raison de l'expansion de l'islam.

> Dès le 7e siècle de notre ère, un système de signes vocaliques apposés au-dessus et au-dessous des consonnes a été adopté, *peut-être sur le modèle syriaque*. On baptisa le système « pointage », d'après le terme technique hébraïque.[2]

Ce point a fait l'objet d'une longue analyse chapitre 10[3]. En effet, malgré l'existence d'une université en activité à Nisibe, ainsi que des collèges et des monastères établis depuis 450 EC, les Syriens ne pouvaient s'être dotés de signes diacritiques qu'après l'an 700 EC. De plus, Ḥunayn ibn Isḥāq (194-260 AH/810-873 EC), le père de la grammaire syriaque, était l'élève d'un des élèves du célèbre grammairien arabe al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī (100-170 AH/718-786 EC). Cette suite incontestable montre que le pointage est une invention musulmane qui, après avoir été adoptée par les Syriens, est ensuite passée aux juifs.

> Dans le texte hébreu, la date à laquelle les voyelles ont été attachées aux consonnes ne peut être déterminée qu'avec des marges d'erreur très amples. Ni le Talmud (vers 500 EC), ni Jérôme (420 EC) n'ont jamais vu de vocalisation écrite. C. D. Ginsburg affirme que l'introduction des signes graphiques a eu lieu vers 650-680, et que les Massorètes avaient achevé leur travail vers l'an 700.[4]

Bien que j'aie des réserves quant à l'exactitude de ces dates, je dois noter qu'elles correspondent (comme cela a été suggéré) parfaitement au début de l'islam. Une préoccupation majeure réside néanmoins autour de la *précision* du système de pointage, dans la mesure où :

> Plus d'un millénaire sépare les massorètes de Tibériade de l'époque où l'hébreu était une langue nationale vivante, et il est tout à fait probable que la prononciation de l'hébreu ait subi quelques altérations pendant cet intervalle, surtout si l'on considère qu'il était écrit sans voyelles [...] Il semble par conséquent nécessaire de s'attendre à un certain nombre de formes artificielles dans le système tibérien et ce, en raison du fait que les massorètes avaient pour ambition de produire une prononciation correcte, ce qui les rendait *sensibles à des influences extérieures telles que la philologie syriaque et islamique.*[5]

1. *Ibid.*, p.21
2. *Ibid.*, p.22. Italiques ajoutées.
3. Voir chapitre 10.4.
4. *Dictionary of the Bible*, p.972.
5. Würthwein, pp.26-7. Italiques ajoutées.

6.2. Envolée de l'activité massorétique en occident sous l'influence de l'islam

> L'activité massorétique connut un nouvel essor en Occident entre 780 et 930 EC, manifestement stimulée par l'influence caraïte [...] Un nouveau système tibérien fut créé sur fond de l'expérience du système palestinien. Il combinait le système d'accentuation permettant d'indiquer des nuances plus fines, ainsi que la représentation de la prononciation et de l'intonation du texte biblique dans ses moindres détails.[1]

Si le mouvement caraïte[2], une secte qui a émergé dans l'ombre de la civilisation islamique et sous son influence, a été le déclencheur qui a amené à la création du système tibérien, nous pouvons en conclure que tout le concept a été dérivé des pratiques littéraires musulmanes. Preuve en est que l'utilisation des signes diacritiques élaborés que l'on trouve dans le Coran (qui servaient à représenter l'intonation correcte de chaque mot) est intervenue en réalité plus de cent ans avant l'apparition de ce système tibérien[3].

6.3. Le Talmud et l'influence de l'islam

Treize siècles après l'Exode, la littérature rabbinique s'est efforcée de répondre à la nécessité de produire une explication des Écritures tout en essayant d'éliminer le désordre causé par la multitude de *Mishna*-s en circulation. C'est la rédaction du rabbin Juda Hanassi, vers 200 EC (amendée par ses élèves et quelques autres inconnus) qui a fini par supplanter toutes les autres[4]. Le Talmud contient cette *Mishna* en son cœur, mais y ajoute des commentaires et des explications supplémentaires.

> C'est la raison pour laquelle le Talmud est considéré, du moins par les juifs orthodoxes, comme la plus haute autorité en ce qui concerne toutes les questions relatives à la foi [...] Les commentaires et les explications révèlent le sens de l'Écriture, et sans cette explication officielle, le passage scriptural perdrait beaucoup de sa valeur pratique pour le juif [...] Il n'est donc guère exagéré de

1. *Ibid.*, p.24
2. Selon Y. Qojman, « c'est une secte juive qui écarte le Talmud et ne croit qu'en la Torah ». [*Qāmūs 'Ibrī-'Arabī*, Beyrouth, 1970, p.835]
3. L'influence de l'islam sur la société juive ne s'est pas limitée à un nombre restreint de développements, mais a été le catalyseur d'un énorme renouveau touchant tous les aspects de la culture juive. L'épanouissement de la civilisation islamique médiévale a, à bien des égards, facilité l'évolution du judaïsme vers la culture religieuse que l'on connaît aujourd'hui. Les traditions et la liturgie synagogales ainsi que le cadre juridique régissant la vie juive ont tous été normalisés. Les œuvres principales de la pensée philosophique juive, notamment le *Livre des croyances et des opinions* de Saadia Gaon (*c.* 936) et le *Guide des égarés* de Maïmonide (1190), ont également été rédigées à cette époque. Voir Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands : A History and Source Book*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphie, 1979, pp.40-41, où l'auteur cite plusieurs sources juives.
4. *Dictionary of the Bible*, p.954

> dire que le Talmud a une autorité égale à celle de l'Écriture dans le judaïsme orthodoxe.[1]

Il existe deux Talmud-s, le palestinien et le babylonien, lequel jouit d'une plus grande importance. Toutefois, nous ne connaissons pas avec certitude la date exacte de leur parachèvement[2]. Pour la Talmud de Babylone par exemple, il s'agirait des années 400, 500, 600, voire 700 EC : une large marge qui révèle un manque flagrant de certitude et de preuve. Cependant, si les dates proposées par Neusner sont valides, alors l'achèvement de cette édition finale a eu lieu en Irak islamique sous les auspices du *fiqh*. En effet, le commentaire de la *Mishna* – processus qui perdurait encore au 13e siècle de l'ère chrétienne – semble avoir été entamé à ce moment-là, sous l'influence certaine de la culture musulmane. A cet égard, Danby dit :

> Pendant plusieurs siècles après la conquête musulmane, Babylone demeura le principal centre d'enseignement rabbinique [...] Le contact avec les érudits arabes a servi dans une certaine mesure de stimulus répété qui a engendré aux 9e et 10e siècles l'étude philologique et grammaticale de la littérature hébraïque. C'est à Hai Gaon que l'on doit le plus ancien commentaire existant (au sens ordinaire) sur la *Mishna* [...] Il y traite presque entièrement de problèmes linguistiques et, *dans sa recherche sur la dérivation de mots obscurs, il a beaucoup recours à l'arabe.*[3] Maïmonide (1135-1204), l'une des grandes figures du Moyen Âge, a écrit au début de son œuvre une introduction et un commentaire de l'ensemble de la *Mishna*. Le manuscrit fut composé en arabe sous le titre de *Kitāb as-sirāj* – Le livre du luminaire [...] Ne versant pas dans l'explication des détails, il s'efforce de ne présenter au lecteur que les principes généraux régissant la *Mishna*, éliminant ainsi l'un des principaux écueils rendant difficile la compréhension de cette dernière.[4]

Extraire les principes généraux relatifs à un sujet nécessite d'employer les *uṣūl al-fiqh* (principes de jurisprudence). Il s'agit de la méthodologie islamique établie pour les études religieuses, une méthodologie que Maïmonide a clairement exploitée. De ces exemples, nous prenons conscience du grand décalage qui existe entre ce que les orientalistes allèguent et ce qui, en fait, s'est réellement produit. Les musulmans sont souvent accusés d'emprunter sans vergogne aux chrétiens et aux juifs, et même le prophète Muḥammad, lorsqu'il n'est pas pris à partie pour avoir « plagié ' à partir de sources bibliques, est présenté comme un personnage fictif sur fond de prototypes rabbiniques. En réalité, les juifs et les chrétiens ont tous deux largement

1. *Ibid.*, p.956
2. Voir chapitre 16.6.1.
3. H. Danby (tr.), *The Mishnah*, Introduction pp.xxviii-xxix. Italiques ajoutées.
4. *Ibid.*, p.xxix

bénéficié des avancées de la méthodologie et de la culture islamiques, qu'ils ont utilisées comme catalyseurs pour leurs propres réalisations futures.

7. Établir la date d'un texte fixé et faisant autorité de l'Ancien Testament

7.1. Qumran et les manuscrits de la mer Morte : le point de vue occidental

S'il est un événement d'envergure dans le domaine des études bibliques récentes, c'est bien la découverte dès 1947 de manuscrits à Qumran et Wadī Murabba'āt, près de la mer Morte. De plusieurs siècles plus anciens que tout ce que les chercheurs possédaient auparavant, et remontant à une époque où aucune forme de texte n'était considérée comme faisant absolument autorité, ces manuscrits ont suscité un intérêt frénétique[1]. A la satisfaction de la plupart des biblistes, de vrais progrès ont été réalisés concernant l'authentification et la datation de ces documents. La grotte de Qumran semble être étroitement associée à la colonie de Khirbet Qumran, qui fut détruite en l'an 68 de notre ère lors de la première révolte juive. En effet, l'examen archéologique des reliques trouvées dans la grotte les situe à peu près dans cette période. Un morceau de linge, par exemple, a été daté au carbone 14 entre 167 avant JC et 233 JC. Les fouilles du site ont conclu qu'il est très probable que les manuscrits de Qumran aient été déposés pendant la première révolte juive de 66-70 EC[2].

Le second site, les grottes de Wadī Murabba'āt, a aussi sa propre histoire. Celle-ci commence à l'automne 1951 lorsque des bédouins découvrent quatre grottes dans une zone située à près de vingt kilomètres au sud de Qumran. Des fouilles ultérieures révèlent que « les grottes avaient été habitées de manière répétée depuis 4000 avant J.-C. jusqu'à la période arabe »[3]. Plusieurs des documents trouvés à l'intérieur indiquent que ces grottes avaient servi de refuge à des insurgés pendant la deuxième révolte juive. De plus, des manuscrits fragmentaires de l'Ancien Testament ont également été découverts dans ces grottes, mais le script était plus avancé que celui trouvé à Qumran. Le texte de ces manuscrits s'est en fait révélé très proche de celui

1. Würthwein, pp.31-32
2. *Ibid.*, p.31
3. *Ibid.*, p.164

de la *Massorah* (c'est-à-dire du type de texte qui a finalement remplacé tous les autres, et qui a constitué la base de l'Ancien Testament tel qu'il existe aujourd'hui)[1]. Selon le consensus occidental, ces manuscrits « peuvent être datés avec certitude de l'époque de la [deuxième révolte juive] (132-135 EC) »[2]. Parmi les découvertes figure également un rouleau dit des *Petits Prophètes* qui date (selon J.T. Milik) du 2e siècle de l'ère chrétienne. Cependant, le script utilisé dans ce rouleau est si avancé qu'il présente « des ressemblances frappantes avec celui des manuscrits médiévaux [...] ». Le texte est par ailleurs en accord presque complet avec [le type de texte massorétique], ce qui laisse penser qu'un texte de référence faisant autorité existait déjà dans la première moitié du 2e siècle de notre ère »[3].

Après avoir mis en évidence les contradictions de Würthwein où celui-ci proclame d'une part que les rouleaux de Wadī Murabba'āt faisaient autorité, et d'autre part qu'aucun texte faisant autorité n'a existé avant le 10e siècle EC, je consacrerai la prochaine section aux arguments que je soumets, preuves à l'appui, contre la validité de la *termina datum* de Qumran et de Wadī Murabba'āt[4].

7.2. Le contrargument : la *termina fatum* de Qumran et des autres grottes est fausse

Les érudits occidentaux affirment que puisque les fragments récupérés se sont révélés en désaccord avec le texte massorétique, leur dépôt dans les grottes de Qumran a dû avoir lieu avant la première révolte juive (66-70 EC), dans la mesure où c'est à cette époque que le village voisin de Khirbet Qumran a été détruit par les troupes romaines. Les fragments correspondant au texte massorétique proviennent quant à eux de la grotte de Wadī Murabba'āt, qui a été scellée après la révolte de Bar Kokhba (seconde révolte juive) en 135 EC. Nous pouvons donc en déduire que le texte de l'Ancien Testament a été normalisé entre 70 et 135 EC.

Il se fait pourtant que le fondement même de cette conclusion est faux, comme nous pouvons le distinguer à partir des deux points suivants :

– L'accès aux grottes n'a jamais été obstrué, preuve en est qu'un jeune bédouin a découvert les parchemins sans même avoir eu à creuser. Ce bédouin,

1. *Ibid.*, p.31, note de bas de page 56.
2. *Ibid.*, p.31, note de bas de page 56. Je n'ai pas encore trouvé la preuve sous-tendant cette « certitude ».
3. *Ibid.*, p.164
4. Les « dates limites », c'est-à-dire les dates après lesquelles aucun autre parchemin n'a pu être déposé dans ces grottes.

Muḥammad Dhi'b, âgé alors de quinze ans, était soit un berger, soit un contrebandier. On dit qu'il doit sa trouvaille à un mouton égaré qu'il serait parti chercher, ou à une pluie soudaine dont il cherchait à s'abriter. Rejoint peu après par ses amis et grâce à une exploration superficielle de la grotte, le petit groupe tombe sans grande peine sur les manuscrits de la mer Morte. Sans pelles ni pioches (et encore moins d'engins plus sophistiqués), leurs mains nues ont suffi pour tout excaver. Il leur a fallu plus d'une visite pour récupérer tous les parchemins qui s'y trouvaient. Il est probable par ailleurs qu'ils soient entrés dans la grotte pieds nus. Bien que les grottes aient été scellées en 135 de notre ère, cela ne dit pas que le site était inaccessible, étant donné la facilité et la coïncidence avec lesquelles les parchemins ont été découverts. Dans cette perspective, nous pouvons conclure que les parchemins ont pu être déposés à n'importe quel moment et que la date de 135 EC[1], avancée comme *terminum datum*, ne repose sur aucune base légitime.

- Dans sa critique du livre intitulé *Discoveries in the Judaean Desert* [2], H. Shanks indique que deux des auteurs (Cross et Davila) pensent que l'un des fragments de la Genèse soumis à l'étude provenait, non pas de Qumran comme ils en avaient été informés à l'origine, mais de Wadī Murabba'āt.

> Cross et Davila fondent leurs soupçons non seulement sur une analyse paléographique du script, mais aussi sur le fait que le cuir utilisé était grossier et mal préparé, ce qui n'est pas le cas des manuscrits de Qumran. Davila nous dit que les bédouins ont peut-être mélangé par inadvertance ce manuscrit avec les découvertes qu'ils ont faites [à Qumran].[3]
> Ce soupçon se trouve renforcé par l'existence d'un artefact (un morceau de lin) censé provenir de Qumran, mais dont un récent test au carbone 14 a révélé qu'il provenait de Wadī Murabba'āt, ce qui amène Shanks à se demander si « les bédouins ont-ils de nouveau mélangé autre chose ? »[4]

Il est par conséquent extrêmement ardu de prouver de manière décisive quel parchemin appartient à quelle grotte. L'archéologie n'étant pas une science précise, un grand nombre d'éléments peuvent facilement être interprétés dans un sens comme dans l'autre[5]. En outre, les différents protocoles de datation au carbone produisent des données contradictoires (parfois de plusieurs siècles), de sorte que l'exactitude de ces tests reste sujette à caution.

Pourtant, ce n'est pas tellement la question de la datation de ces grottes qui pose un problème, mais plutôt l'existence de fragments arabes trouvés

1. Voir Würthwein, p.164.
2. E. Ulrich, F.M. Cross, J.R. Davila, N. Jastram, J.E. Sanderson, E. Tov and J. Strugnell, *Discoveries in the Judaean Desert, vol.xii, Qumran Cave 4 – VII : Genesis to Numbers*, Clarendon Press, Oxford, 1994
3. H. Shanks, « Books in Brief », *Biblical Archaeology Review*, septembre/octobre 1995, vol.21, n°5, pp. 6, 8
4. *Ibid.*, p.8
5. Pour une analyse plus détaillée de ce sujet, y compris des dizaines de cas types, consultez mon livre, *Islamic Studies : What Methodology ?*

dans la même grotte de Wadī Murabba'āt, ou dans un lieu très proche (on hésite à accepter en toute bonne foi quels fragments proviennent de quelles grottes). Qui plus est, un des fragments arabes contient une mention claire de l'an 327 AH/938 EC (voir Figure 16.2)[1]. À ma connaissance, ce fragment est le seul fragment de toute la collection qui porte une date claire et sans équivoque.



بسم الله الرحمن الرحيم
قد قبضت من ورثة ابو غسان عن كفر
صنون ثلث وثمن دينر لسنة سبع وعشرين
وثلثمائة وكتب ابراهيم بن حماز في شهر ربيع
الاول من هذه السنة توكلت على الله

Figure 16.2 : Fragment arabe provenant d'une grotte de Wadī Murabba'āt montrant une datation hégirienne claire de 327 AH/938 EC accompagnée d'une transcription ligne par ligne.
Image source : Eisenman and Robinson, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, planche 294

Cela se traduit par :

> Au nom d'Allāh le Clément, le Tout Miséricorde. J'ai perçu des héritiers d'Abū Ghassān les impôts dus sur la propriété de Ṣanūn, soit un tiers et un huitième de dinar, pour l'année trois-cent-vingt-sept. Rédigé par Ibrāhīm ibn Ḥammāz au mois de premier *rabī'* de cette même année. Je m'en remets à Dieu.[2]

Nous disposons au total d'un ensemble de sept fragments arabes reproduits dans l'édition en fac-similé des manuscrits de la mer Morte. Le fragment ci-dessus en est le plus lisible et le plus complet. Au moins cinq autres fragments arabes, dont l'un d'une longueur considérable, ont été trouvés dans la grotte de Wadī Murabba'āt. Néanmoins, les auteurs n'ont pas jugé utile de les inclure dans leur ouvrage, bien qu'ils aient été reproduits ailleurs[3].

Quelle que soit l'explication que l'on peut donner à la découverte de ces fragments arabes – que les grottes n'aient jamais été correctement scellées, ou qu'elles l'aient été mais qu'elles aient été ouvertes il y a plus de dix siècles, ou que certaines parties aient été scellées et d'autres non – le fait est

1. R.H. Eisenman et J.M. Robinson, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, Biblical Archaeology Society, Washington, DC, 1991, vol.1, planche n°294. Pour d'autres échantillons, voir les planches n°643-648.
2. La traduction française est basée sur la transcription arabe réalisée par Maḥmūd al-'Ābidī, *Makhṭūṭāt al-Baḥr al-Mayyit*, Ammān, Jordanie, 1967, p.343.
3. *Ibid.*, pp.342-346

qu'absolument aucun des fragments de l'Ancien Testament ne peut être classé de façon définitive dans l'une des deux périodes d'or de 66-70 EC et de 132-135 EC[1]. D'ailleurs, cela jette une lumière nouvelle sur l'évaluation que fait J.T. Milik du rouleau des *Petits Prophètes* où il avance qu' « il y trouva même des similitudes frappantes avec le script utilisé dans des manuscrits médiévaux »[2]. Dès lors, si ces grottes renferment un fragment arabe du 10e siècle de notre ère, qu'est-ce qui aurait empêché quelqu'un d'y déposer de la même manière des fragments bibliques de n'importe quel siècle jusqu'au 10e siècle inclus ? Des fouilles menées dans les années 1950 ont déjà conclu que ces grottes ont été « habitées de façon répétée depuis 4000 avant JC. jusqu'à la période arabe »[3]. Par conséquent, à moins que l'on ne sous-entende que les juifs ont totalement abandonné les grottes entre l'an 135 EC et le 20e siècle, alors même que les musulmans du Moyen-Âge y avaient accès, la prémisse ayant conduit à la datation reste totalement infondée. Quelle preuve imaginable existe-t-il qu'aucun juif ne soit jamais entré dans le Wadī Murabba'āt en 300, 500 ou même 700 de notre ère ? [4]

L'analyse préliminaire réalisée par certains chercheurs, comme Sir Godfrey Driver d'Oxford, a d'abord permis de dater les manuscrits de la mer Morte aux alentours des 6e-7e siècles de notre ère, avant que d'autres ne les avancent aux 1e-2e siècles EC[5]. Étonnamment, cela n'est pas rare : un fragment du Lévitique extrait de Qumran et écrit en hébreu ancien a déclenché une controverse parmi les chercheurs quant à sa date d'origine. Certains suggéraient une datation allant du 5e au 1e siècle avant JC, tandis que le consensus final s'est fixé sur un intervalle temporel plus long encore, allant jusqu'au 1e siècle *après* JC, ce qui nous laisse devant une marge totale de 600 ans[6]. On conviendra qu'une analyse de ce genre souffre d'une subjectivité flagrante. Il est donc raisonnable de dire, sur la base des preuves tangibles

1. Les parchemins extraits de Qumran, qui diffèrent parfois considérablement du texte massorétique, ont été écrits par des membres de la communauté des Esséniens. Il s'agissait d'un ordre monastique qui se consacrait à la pratique d'un judaïsme des plus stricts, estimant par exemple que « les intestins ne doivent pas remplir leurs fonctions habituelles » le jour du *sabbat*. [*Dictionary of the Bible*, p.268] La disparition de cet ordre signifie que tous les documents de Qumran qui suivent les variantes textuelles préférées des Esséniens ont dû être rédigés alors que l'ordre était encore actif. D'autre part, les textes du Wadī Murabba'āt coïncident plus ou moins avec le seul type de texte encore en vigueur et pourraient donc être apparus à n'importe quel moment jusqu'au Moyen Âge.
2. Voir Würthwein, p.164
3. *Ibid.*, p.164
4. Cela est tout à fait possible, puisque « certains groupes juifs avaient continué à vivre en Palestine, probablement pendant toute la durée de la domination musulmane ». [*Dictionary of the Bible*, p.720]
5. Voir M. al-'Ābidī, *Makhṭūṭāt al-Baḥr al-Mayyīt*, pp.96 ; 101.
6. Würthwein, p.160

ci-dessus, que l'affirmation selon laquelle le texte de l'Ancien Testament a été normalisé entre 70 et 135 de notre ère est totalement indéfendable.

8. L'alliance avec Dieu : exemples de corruption textuelle délibérée

Examinons à présent un passage de l'Ancien Testament qui, à mon avis, illustre un cas de corruption délibérée très précoce, à savoir le chapitre dix-sept de la Genèse. La femme d'Abraham, Sarah, lui a donné sa servante Agar « pour être sa femme », et d'elle est né son premier fils Ismaël. Reprenons la même histoire treize ans plus tard.

Genèse 17 (Version du roi Jacques - KJV) :

> 1. Lorsque Abram fut âgé de 99 ans, l'Éternel apparut à Abram et lui dit : « Je suis le Dieu tout-puissant. Marche devant Moi et sois intègre.
> 2. *J'établirai Mon alliance entre Moi et toi, et je te multiplierai considérablement.* »
> 3. Abram tomba le visage contre terre, et Dieu lui dit :
> 4. « Voici quelle est Mon alliance avec toi. Tu deviendras le père d'un grand nombre de nations.
> 5. On ne t'appellera plus Abram, mais ton nom sera Abraham[a], car Je te rends père d'un grand nombre de nations.
> 6. Je te ferai beaucoup proliférer, Je ferai de toi des nations et des rois seront issus de toi.
> 7. *J'établirai Mon alliance entre Moi et toi, ainsi que tes descendants après toi, au fil des générations : ce sera une alliance perpétuelle* en vertu de laquelle Je serai ton Dieu et Celui de ta descendance après toi.
> 8. Je te donnerai, à toi et à tes descendants après toi, le pays où tu séjournes en étranger, tout le pays de Canaan ; il sera leur propriété pour toujours[c] et Je serai leur Dieu. »
> 9. Dieu dit à Abraham : « Quant à toi, tu garderas Mon alliance, toi et tes descendants après toi au fil des générations.
> 10. *Voici quelle est Mon alliance, celle que vous garderez entre Moi et vous, ainsi que ta descendance après toi : tout garçon parmi vous sera circoncis.*
> 11. Vous vous circoncirez *et ce sera un signe d'alliance entre Moi et vous.*
> 12. A l'âge de 8 jours, tout garçon parmi vous sera circoncis, et ce à chacune de vos générations, qu'il soit né chez toi ou qu'il ait été acheté à un étranger, en dehors de ta descendance.
> 13. On devra circoncire celui qui est né chez toi et celui que tu as acheté. Mon alliance sera inscrite dans votre chair comme une alliance perpétuelle.
> 14. Un homme incirconcis, qui n'aura pas été circoncis dans son corps, sera exclu de son peuple : il aura violé Mon alliance. »
> 15. Dieu dit à Abraham : « Quant à ta femme Saraï, tu ne l'appelleras plus Saraï, car son nom est Sara.

16. Je la bénirai et Je te donnerai même un fils à travers elle. Je la bénirai et elle donnera naissance à des nations ; des rois seront issus d'elle. »
17. Abraham tomba le visage contre terre ; il rit et dit dans son cœur : « Un fils pourrait-il naître à un homme de 100 ans ? Et Sara, âgée de 90 ans, pourrait-elle mettre un enfant au monde ? »
18. Abraham dit alors à Dieu : « Si seulement Ismaël pouvait vivre devant Toi ! »
19. Dieu dit : « C'est certain, ta femme Sarah te donnera un fils *et tu l'appelleras Isaac. J'établirai Mon alliance avec lui comme une alliance perpétuelle pour sa descendance après lui.*
20. En ce qui concerne Ismaël, Je t'ai exaucé : Je le bénirai, Je le ferai proliférer et Je le multiplierai considérablement. Il aura pour fils douze princes et Je ferai de lui une grande nation.
21. *Cependant, Mon alliance, je l'établirai avec Isaac*, le fils que Sarah te donnera à cette époque-ci de l'année prochaine. »
22. Lorsqu'il eut fini de lui parler, Dieu s'éleva au-dessus d'Abraham.
23. *Abraham prit son fils Ismaël*, ainsi que tous ceux qui étaient nés chez lui et tous ceux qu'il avait achetés, tous les hommes parmi les membres de son foyer, *et il les circoncit le jour même, conformément à l'ordre que Dieu lui avait donné.*
25. Quant à son fils Ismaël, il était âgé de 13 ans lorsqu'il fut circoncis.
26 *Le jour même, Abraham fut circoncis, ainsi que son fils Ismaël.*[1]

Tout lecteur objectif verra immédiatement le problème dans ce récit. A plusieurs reprises, Dieu promet et assure à Abraham son alliance, dont le symbole est la circoncision. Or, le seul fils d'Abraham à cette époque est Ismaël, un garçon de treize ans, et père et fils furent circoncis le même jour. Cependant, qu'il porte ou non cette marque, Ismaël est totalement exclu de l'alliance, et ce, sans raison apparente. Dieu chasse un jeune garçon de son alliance contre la décision qu'Il a Lui-même édictée.

Revenons à la Genèse. Dans 17:16-21, Abraham apprend la bonne nouvelle que Sarah aura un enfant nommé Isaac « à telle époque de l'année prochaine ». Mais au chapitre suivant, nous lisons :

fils ». Sarah écoutait à l'entrée de la tente, derrière lui.
11. Abraham et Sarah étaient vieux, d'un âge avancé, et Sarah ne pouvait plus espérer avoir des enfants.
12. Elle rit en elle-même en se disant : « Maintenant que je suis usée, aurai-je encore des désirs ? Mon seigneur aussi est vieux. »
13. L'Éternel dit à Abraham : « Pourquoi donc Sarah a-t-elle ri en se disant : 'Est-ce que vraiment j'aurai un enfant, moi qui suis vieille ?'
14. Y a-t-il quoi que ce soit d'étonnant de la part de l'Éternel ? Au moment fixé, Je reviendrai vers toi, à la même époque, et Sarah aura un fils. »

1. Italiques ajoutées.

La nouvelle qui a pris Sarah par surprise a provoqué chez elle un rire pudique. La promesse divine cependant n'était qu'une redite de l'annonce déjà faite au chapitre précédent :

> Dieu dit : « C'est certain, ta femme Sarah te donnera un fils et tu l'appelleras Isaac. J'établirai Mon alliance avec lui comme une alliance perpétuelle pour sa descendance après lui ».

Si le récit est vrai, Sarah n'a pas de raison de s'étonner de nouveau au chapitre suivant. Le fait qu'elle n'ait eu aucune connaissance préalable de cet incident plaide en faveur de l'interpolation délibérée de ces versets dans Genèse 17, lesquels excluent Ismaël de l'Alliance avec Dieu, circoncis ou non.

Abordons à présent Josèphe. Auparavant, il décrivait Ismaël comme le premier fils d'Abraham, puis, sans prévenir, il affirme qu'Isaac est le fils légitime d'Abraham et son unique descendant[1]. Sur quelle base Isaac devient-il le fils légitime à l'exclusion d'Ismaël ? Cela implique-t-il qu'Ismaël est illégitime et, par extension, qu'Abraham est adultère ? Les intentions de Josèphe ne sont pas transparentes, mais ce qui est clair, c'est qu'il reflète l'aversion de l'Ancien Testament pour Ismaël, une aversion qui apparaît également dans d'autres versets, notamment dans Genèse 22:2, où nous trouvons :

> Et [Dieu] dit : « Prends maintenant ton fils, ton fils unique, celui que tu aimes, Isaac. Va-t'en au pays de Moriah et là, offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je t'indiquerai. »

Comment Isaac peut-il devenir le fils *unique*, alors qu'Ismaël était d'au moins treize ans son aîné ? On pourrait comprendre l'expression « le plus aimé », mais « fils unique » et « fils le plus aimé » ne sont manifestement pas équivalentes. Et si ce verset implique qu'Isaac est le seul fils digne ou légitime parce que la mère d'Ismaël était une esclave, alors que dire des douze fils de Jacob qui jouissent tous du même statut de géniteurs des douze tribus d'Israël, et dont certains sont nés d'épouses et d'autres de concubines ? Pour ma part, je crois qu'il s'agit là d'un autre cas évident de corruption textuelle dans l'Ancien Testament, peut-être motivé dans une large mesure par la haine que portent les Israélites envers les Ismaélites. Cette animosité ne se manifeste de manière plus que flagrante dans Psaume 83, dont quelques versets sont rendus ici à partir de la Version Standard Révisée :

> 1 Ô Dieu, ne garde pas le silence ! Ne te tais pas et ne reste pas inactif, ô Dieu !
> 2 En effet, tes ennemis s'agitent, ceux qui te détestent relèvent la tête.

1. Josèphe, *Antiq.*, Livre 1, ch.12, n°3 (215), et Livre 1, ch.13, n°1 (222).

> 4 « Venez, disent-ils, exterminons-les du milieu des nations, et qu'on ne se souvienne plus du nom d'Israël ! »
> 5 Ils intriguent tous d'un même cœur, ils font une alliance contre toi :
> 6 les Édomites et les *Ismaélites*, les Moabites et les Hagaréniens,
> 7 Guebal, Ammon, Amalek...
> 13 Mon Dieu, fais-les tourbillonner comme la paille emportée par le vent !
> 17 Qu'ils soient confondus et épouvantés pour toujours, qu'ils soient honteux et perdus ![1]

Si l'occasion s'en était présentée, les scribes juifs, qui avaient une telle horreur des ismaélites, auraient-ils pu faire preuve de générosité (ou même d'équité) envers Ismaël au moment de la transmission du texte de l'Ancien Testament ? Ou l'auraient-ils plutôt fait passer pour un « sans nom », un inférieur, tout en élevant le rang de leur propre ancêtre Isaac ?[2]

En réalité, Ismaël n'était pas le seul à être exclu de l'alliance, la moitié de la famille d'Isaac l'était également, comme on le voit clairement mentionné avec l'inclusion des Édomites au verset 6 ci-dessus. En effet, d'après l'Ancien Testament, Isaac avait deux fils jumeaux[3] : (a) Ésaü (ou Édom), né le premier, et (b) Jacob, l'ancêtre reconnu des douze tribus d'Israël.

Curieusement, Jacob réussit à tromper son frère à deux reprises : d'abord lorsqu'il lui a refusé la soupe de lentilles rouges alors qu'il était littéralement affamé, soupe qu'il n'a concédée que lorsqu'Ésaü a renoncé à ses droits de fils aîné[4]. Ensuite, lorsque Jacob et sa mère ont trompé Isaac et se sont emparés de la bénédiction que ce dernier destinait à Ésaü – ils ont profité de sa quasi-cécité et eu recours à un artifice sous la forme d'une peau de chevreaux placée sur les mains de Jacob qui se faisait ainsi passer pour son frère, plus poilu que lui[5]. Malgré cette trahison, les descendants de Jacob allaient devenir les seuls géniteurs des tribus d'Israël, tandis que les enfants d'Ésaü n'ont obtenu aucune part.

> Les Israélites savaient que les Édomites étaient leurs proches parents mais aussi une nation plus ancienne [...] [L'inimitié entre Ésaü et Jacob] reflète des relations hostiles entre Édomites et Israélites, dont ces derniers sont en grande partie responsables.[6]

1. Italique ajoutée.
2. Je cite de nouveau Würthwein dans son *The Text of The Old Testament* : « nous avons des preuves évidentes que l'altération du texte s'est faite sans scrupule aucun à chaque fois qu'il semblait y avoir des raisons doctrinales suffisantes ». [p.17]
3. Genèse 25:23-26
4. Genèse 25:29-34
5. Genèse 27
6. *Dictionary of the Bible*, p.229

Avec cette inimitié héritée en toile de fond, il n'est probablement pas surprenant de voir que Dieu, dans Ses dernières paroles adressées à Moïse, ait passé sous silence les noms d'Ismaël et d'Ésaü :

> Moïse, c'est là le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant : Je le donnerai à ta postérité. Je te l'ai fait voir de tes yeux ; mais tu n'y entreras point.[1]

Dans un premier temps, Ismaël fut exclu de l'alliance sous le prétexte que Dieu, ayant revu Son plan, inclurait la descendance d'Abraham par la lignée d'Isaac seulement. Par la suite, même cela n'a pas eu lieu puisque Jacob a réussi par ses ruses à en évincer la moitié de la progéniture d'Isaac, obtenant l'alliance pour lui-même et ses douze enfants – qu'ils soient nés d'épouses ou de concubines[2]. L'exclusion d'Ismaël, d'Ésaü et de leurs progénitures respectives semble être une construction systématique issue de sources fortement partiales envers Jacob et ses descendants.

En outre, si l'on soutient que l'alliance constitue l'expression de la miséricorde de Dieu et un don de Lui, alors on doit accepter qu'Il possède le plein droit de l'accorder à qui Il veut, et d'en exclure qui Il veut. Il se fait cependant que l'exclusion d'Ismaël et d'Ésaü ne correspond pas à l'édit de Dieu lui-même : « Je te donnerai, à toi et à ta postérité après toi, le pays où tu es étranger, tout le pays de Canaan, *en possession perpétuelle* »[3]. La réalité historique veut que « tout le pays de Canaan » n'ait pas été gouverné par les Israélites pendant plus de 250 ans, depuis l'époque de David (vers 1000-962 avant JC) jusqu'à la capitulation de Samarie et la chute du royaume d'Israël du nord (721 avant JC). La promesse de Dieu d'une possession éternelle est contredite par l'histoire. Sur cette base, on doit alors soit rejeter la promesse de Dieu, soit les versets interpolés bannissant Ismaël et sa progéniture. Et si notre choix est de rejeter ces versets, alors la promesse de Dieu est accomplie, puisque Canaan a toujours été sous la garde des enfants d'Abraham.

Genèse 13 dit :

> 14 L'Éternel dit à Abram, après que Lot se fut séparé de lui : Lève les yeux, et, du lieu où tu es, regarde vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident ;
> 15 car tout le pays que tu vois, Je le donnerai à toi et à ta postérité pour toujours.
> *16 Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre*, en sorte que, si quelqu'un peut compter la poussière de la terre, ta postérité aussi sera comptée.[4]

1. *CEV*, Deutéronome 34:4
2. Huit de ses douze enfants sont nés de deux épouses, et les quatre autres de deux concubines. Pour plus de détails, voir chapitre 15.1, la famille de Jacob.
3. Genèse 17:8. Italiques ajoutées.
4. Genèse 13:14-16. Italiques ajoutées. Voir aussi Genèse 15:3-5.

Ce passage, mais aussi un autre passage analogue deux chapitres plus loin, donne un poids supplémentaire aux versets interpolés de Genèse 17. Tout au long de l'histoire, il y a toujours eu beaucoup moins de juifs que d'Arabes, les descendants d'Ismaël, de sorte que l'appellation « poussière de la terre » ne peut être utilisée pour décrire les premiers uniquement. L'histoire nous oblige donc à considérer l'exclusion d'Ismaël de l'alliance avec Dieu comme une déformation délibérée nourrie par des préjugés.

9. Conclusion

Au cours des nombreux siècles qui se sont écoulés entre l'ascension de Moïse sur le mont Sinaï et la normalisation définitive d'un corpus hébreu, beaucoup de chance, voire un miracle, auraient été nécessaires pour que le texte ait pu être conservé intact sans altérations ni interpolations. Toutes les données dont on dispose de l'histoire juive démontrent qu'un tel miracle n'a pas eu lieu. Notons au passage que la situation politique en Palestine, même à l'époque du royaume unifié d'Israël, n'était pas du tout propice à une transmission scrupuleuse et consacrée de l'Ancien Testament. Rares sont les rois d'Israël qui lui accordaient leur dévotion, bien au contraire, la plupart d'entre eux érigeaient des idoles et s'adonnaient à toutes sortes de rituels païens. Qui plus est, le texte lui-même a disparu à plusieurs reprises, des siècles durant.

La culture littéraire et religieuse juive s'est elle-même fondée sur d'autres cultures, dont elle est dérivée, ce qui a entraîné dès le début de l'histoire israélite une profonde infiltration d'éléments exogènes dans l'Ancien Testament. Citons les faits suivants à titre d'exemple : (a) la langue hébraïque a été empruntée aux Phéniciens ; (b) le script a été dérivé de l'araméen et de l'assyrien ; (c) le système diacritique de la Torah hébraïque a été repris de l'arabe ; (d) le Livre de l'Alliance (Exode 20:22-23:19) est probablement une adaptation du Code de Hammourabi ; et j'en passe.

Le texte lui-même est resté fluide jusqu'au 10e siècle de notre ère, soit près de 2 300 ans après la mort de Moïse, fluide en ce sens qu'il restait perméable à des altérations en fonction des besoins doctrinaux. Et une fois ces modifications opérées, l'original devenait « défectueux » et se voyait automatiquement détruit, éliminant ainsi toute trace d'une piste qui aurait pu mener à quelque chose de plus ancien et de plus intact.

Que nous dit le Coran sur ce sujet ?

﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾

Ceux qui suivent le Messager, le Prophète illettré qu'ils trouvent mentionné dans leurs propres [Écritures], la Thora et l'Évangile [1]

Dans ce verset, nous trouvons la confirmation que même les textes corrompus de l'Ancien et du Nouveau Testament contenaient des références explicites au Prophète à venir. De telles références ont été relevées par de nombreux compagnons et successeurs du Prophète[2], mais elles ont depuis été largement expurgées[3].

Je ne saurai clôturer ce chapitre sans les deux citations suivantes que je trouve fort intéressantes :

> Le mythe central du judaïsme classique se base sur la croyance que les anciennes Écritures sont une révélation divine, mais seulement une partie de celle-ci. Au Sinaï, Dieu a fait descendre une double révélation : la partie écrite connue de tous, mais aussi la partie orale préservée par les grands maîtres des Écritures, transmise par les prophètes à divers ancêtres dans un passé lointain, et enfin, et le plus ouvertement, transmise aux rabbins qui ont rédigé les Talmud-s palestinien et babylonien.[4]
> Grâce aux manuscrits [de Qumran] qu'ils ont à leur disposition, les experts concernés par l'étude du texte [...] sont en mesure de prouver qu'il est resté pratiquement inchangé au cours des deux mille dernières années.[5]

Au vu de l'histoire de l'Ancien Testament et de tout ce qui précède, les déclarations ci-dessus ne sont rien d'autre que des vœux pieux.

Le lecteur attentif aura sans doute remarqué qu'il existe beaucoup de choses qui opposent ce quz nous avons appris dans ces paragraphes et ces pages à la révérence qu'ont les musulmans pour le Coran. Il trouvera cependant davantage de matière à réfléchir lorsque nous aborderons le Nouveau Testament.

1. Coran 7:157
2. Pour plus de détails, voir Ibn Kathīr, *Tafsīr*, iii:229-234.
3. Quelques traces de ces références subsistent encore. Voir Yusuf Ali, *Translation of Holy Qur'an*, note de bas de page 48:29.
4. J. Neusner, *The Way of Torah*, p.81
5. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Pelican Books, 2e édition, 1965, p.12

17

Histoire des débuts du christianisme : bref aperçu

⁂

Le trinitaire croit qu'une vierge est la mère d'un fils qui est son créateur.[1]

Prouver l'existence d'un Jésus historique est presque impossible. Certains théologiens chrétiens se contentent aujourd'hui d'un Jésus fondé sur la foi plutôt que sur un personnage historique réel[2]. Ouvrons donc ce chapitre par la question suivante : Jésus a-t-il existé ? Et si oui, quelles preuves pouvons-nous trouver dans les sources non-chrétiennes – ce qui revient à exiger le même critère « révisionniste » que celui utilisé par les spécialistes judéo-chrétiens contre l'islam – ? Comment est-ce que les chrétiens dans leurs différentes dénominations voient Jésus ? En répondant à ces questions, nous nous rendrons compte à quel point nous en savons peu de lui et nous mesurerons l'ampleur de la confusion qui régnait parmi les premiers cercles chrétiens à son sujet. Nous nous interrogerons également sur son message initial. A-t-il été irrémédiablement perdu dès ses débuts ou a-t-il été conservé intact dans un livre inspiré ? Voilà quelques-unes des questions et des sujets que j'espère aborder dans ce chapitre.

1. Jésus a-t-il existé ?

La première question fondamentale que nous devons nous poser est de savoir si Jésus était un personnage réel. Les musulmans croient sans équivoque à son existence, à sa naissance de la Vierge Marie et à son rôle en tant

1. B. Montagu (éd.), *The Works of Francis Bacon*, William Pickering, Londres, 1831, vii:410
2. Bultmann cité par G.A. Wells, *Did Jesus Exist ?*, 2e édition, Pemberton, Londres, 1986, p.9

que l'un des plus nobles prophètes venus au peuple juif. Certains spécialistes chrétiens, en revanche, sont beaucoup plus sceptiques quant à l'historicité de Jésus.

> Au cours des trente dernières années, les théologiens ont été de plus en plus nombreux à admettre qu'il n'était plus possible d'écrire une biographie de [Jésus], puisque les documents antérieurs aux Évangiles ne nous apprennent pratiquement rien de sa vie, tandis que les Évangiles nous offrent le kérygme ou la proclamation de la foi, et non le Jésus historique.[1]

1.1. Les références à Jésus dans des livres non-chrétiens du 1e siècle

Dans les écrits de l'historien juif Flavius Josèphe (*c.* 37-100 EC) qui couvrent la période allant jusqu'en 73 de notre ère, nous pouvons trouver deux passages mentionnant Jésus, le Christ. Le plus long de ces passages est de toute évidence une interpolation chrétienne, car il s'agit d'une « description élogieuse qu'aucun juif orthodoxe n'aurait jamais pu écrire »[2]. Quant au second passage, il a été soumis à l'examen minutieux de Schuror, Zahn, von Dobschutz, Juster et d'autres spécialistes, qui tous s'accordent à dire que les termes « le frère de Jésus, appelé Christ » constitue une autre interpolation[3]. La seule référence païenne encore couramment citée est la déclaration de l'historien romain Tacite dans laquelle il dit :

> que les chrétiens « tirent leur nom et leur origine du Christ, qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Ponce Pilate ». Tacite a écrit cela vers 120 EC, et à cette époque, les chrétiens avaient eux-mêmes fini par croire que Jésus était mort de cette manière. J'ai tenté de montrer [...] qu'il y a de bonnes raisons de supposer que Tacite ne faisait que répéter ce qui était alors l'opinion chrétienne, et qu'il n'est donc pas un témoin indépendant.[4]

1.2. Le Christ historique dans les cercles chrétiens

Nous venons de voir que l'usage de sources primaires pour établir l'historicité de Jésus est impossible. Car, si Jésus avait réellement existé et s'il avait été une figure divine centrale, on s'attendrait tout naturellement à ce que la communauté chrétienne ait consigné tous ses faits, dires et gestes. Mieux qu'un athlète ou une star de cinéma internationale, toutes les bribes d'informations le concernant auraient dû être recueillies, compilées, étudiées et

1. G.A. Wells, *Did Jesus Exist ?*, p. 1
2. *Ibid.*, p. 10
3. *Ibid.*, p. 11
4. *Ibid.*, p. 13

conservées comme un trésor précieux. Or, ce n'est pas du tout ce qui s'est passé.

(a) La vie de Jésus : les sources secondaires

L'influence du Christ sur la civilisation occidentale est immense, mais malgré tout, le recueil de documents sur sa vie et ses enseignements reste une entreprise semée d'embûches. En effet, en dehors du Nouveau Testament, et plus particulièrement des quatre Évangiles, les sources manquent. Écrits essentiellement pour convertir les incrédules et affermir la foi des fidèles, ces Évangiles ne fournissent rien des informations historiques cruciales dont les biographes ont besoin. Ils sont donc sujets à interprétation. Et ceux qui s'en occupent commettent souvent l'erreur d'entrevoir les textes à travers le prisme de leurs propres croyances concernant Jésus, ce qui les amène toujours à y trouver uniquement ce qu'ils cherchaient à découvrir au départ[1].

Les sources canoniques, les quatre Évangiles et les autres livres du Nouveau Testament, sont si maigres qu'ils ne permettent pas la rédaction d'une biographie complète. De fait, le canon évangélique ne s'est intéressé à la vie de Jésus que lorsque celle-ci pouvait servir le dogme chrétien. Avec seulement quelques morceaux choisis d'évangile lus lors des offices (comme l'a constaté Maurice Bucaille)[2], l'intérêt pour le Jésus historique n'a jamais été plus que secondaire. Hermann Reimarus, professeur de langues orientales à Hambourg dans les années 1700, a été le premier à tenter une reconstitution historique de la vie de Jésus.[3] Avant lui, « la seule vie de Jésus [...] qui ait un quelconque intérêt pour nous a été composée par un jésuite en langue persane ».[4] Rédigée dans la seconde moitié du 16e siècle, elle a été composée spécialement à l'intention d'Akbar, l'empereur moghol. Cette biographie est :

> une falsification habile de la vie de Jésus, dans laquelle les omissions et les ajouts tirés des apocryphes sont inspirés par le seul but de présenter à ce dirigeant à l'esprit ouvert un Jésus glorieux, dans lequel il ne devrait y avoir rien pour l'offenser.[5]

Le caractère discutable de cet ouvrage n'a pas empêché un théologien de l'Église réformée de le traduire en latin un siècle plus tard, pour discréditer

1. *Dictionary of the Bible*, p.477
2. M. Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science*, American Trust Publications (pour la version anglaise), Indianapolis, Indiana, 1978
3. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Collier Books, 1968, p.13. Cité par la suite comme Schweitzer.
4. *Ibid.*, p.13
5. *Ibid.*, p.14

le catholicisme[1]. Ainsi, cette première tentative de biographie, composée seize siècles après la fin de la vie de Jésus à Jérusalem, n'était rien d'autre qu'un texte missionnaire historiquement faux, transformé en pion supplémentaire sur l'échiquier des guerres doctrinales qui faisaient rage entre catholiques et protestants. Plus tardivement, même les érudits les plus reconnus n'ont pas réussi à composer une biographie digne de ce nom. Force est de constater donc, qu'après la perte de l'Évangile original[2], aucun effort concluant ne semble avoir été entrepris au cours des deux mille ans de christianisme pour compiler un portrait historique de Jésus. Pour décrire cet état de fait, Robert Funk dit :

> Pour autant que j'aie pu le découvrir, au cours des trois cents premières années suivant la mort de Jésus, personne n'avait jamais compilé [une] liste de l'ensemble des paroles qui lui étaient attribuées [...] Des nombreux livres de nature savante écrits sur Jésus au cours du siècle dernier [...] Je n'ai pu trouver aucune liste critique des paroles et des actes [de Jésus] [...] [De tous mes collègues] aucun n'avait dressé de liste brute [...] [Même si] la plupart d'entre eux donnent des conférences sur Jésus ou écrivent sur lui de manière presque quotidienne.[3]

Le matériel historique le concernant est si rare que même l'esquisse d'un simple profil est problématique. Cela devient possible en revanche si l'on choisit de renoncer à l'historicité et de se fier uniquement au « Jésus de la foi » tel qu'il est dépeint dans le Nouveau Testament[4].

1.3. La langue maternelle de Jésus

Le manque d'informations au sujet de qui était Jésus n'a d'égal que le niveau effarant d'ignorance dans lequel nous sommes confinés. Sachant que la liste complète des paroles de Jésus n'a jamais été connue, les spécialistes se sont-ils au moins mis d'accord sur la langue dans laquelle ces paroles ont été dites ? On ne trouvera hélas de réponse sure à cette question ni dans les Évangiles ni auprès des auteurs chrétiens d'hier ou d'aujourd'hui. A ce sujet, certains érudits précoces ont conjecturé en parlant d'un dialecte galiléen issu du chaldéen (Scaliger), d'autres ont parlé du syriaque (Saumaise), d'autres encore du dialecte d'Onkelos et de Jonathan (Walton), du grec (Vossius), de l'hébreu (Delitzsch et Resch), de l'araméen (Meyer) et même du

1. *Ibid.*, p.14
2. C'est-à-dire les écrits des disciples eux-mêmes concernant les enseignements de Jésus. Voir chapitre 18.1.
3. R.W. Funk, B.B. Scott et J.R. Butts, *The Parables of Jesus : Red Letter Edition*, Polebridge Press, Sonoma, Californie, 1988, p.xi
4. Bultmann, tel que mentionné par G.A. Wells, *Did Jesus Exist ?* p.9.

latin (Inchofer, car « le Seigneur ne peut avoir utilisé une autre langue sur la terre, puisque c'est la langue des saints dans le ciel »)[1].

1.4. Le Christ : les attributs moraux de Dieu ?

Le Christ, dit-on, représente le tiers de la divinité. Cependant, quiconque entre dans une église, n'importe quelle église reconnue, constatera instantanément l'absence assourdissante des deux autres tiers. On ne peut y apercevoir ni le Père ni le Saint-Esprit, seul le visage de Jésus-Christ y est omniprésent, avec son regard fixe perché depuis les hauts murs et le long des faisceaux de lumière que les vitraux dispersent en arc-en-ciel. Et pourtant, malgré cette position dominante, certains auteurs chrétiens l'ont traité d'une manière qui émaille son héritage de zones sombres, à telle enseigne qu'il devient presque impossible de le reconnaître en tant que figure vénérée par tous les chrétiens - ou pour le moins, en tant que modèle moral à suivre.

(a) Le chanoine Montefiore : Jésus était-il homosexuel ?

Dans son allocution sur Jésus donnée lors de la conférence des ecclésiastiques modernes qui a eu lieu à Oxford en 1967, le chanoine Hugh Montefiore, vicaire de l'église St. Mary the Great à Cambridge, a déclaré :

> Les femmes étaient ses amies, alors que c'étaient les hommes, dit-on, qu'il avait aimés. Le fait marquant est qu'il était resté célibataire, et les hommes qui ne se mariaient pas le faisait généralement pour l'une des trois raisons suivantes : soit ils n'en avaient pas les moyens, soit il n'y avait pas de jeunes filles, ou alors ils étaient homosexuels.[2]

(b) Martin Luther : Jésus a commis l'adultère trois fois

Martin Luther lui aussi réfute la représentation d'un Jésus sans péché. Cela se retrouve dans les *Propos de table* de Luther[3] dont l'authenticité n'a jamais été contestée, même si les passages les plus grossiers qu'ils contiennent embarrassent aujourd'hui encore. A ce propos, Arnold Lunn écrit :

> Weimer cite un passage des *Propos de table* de Luther dans lequel celui-ci affirme que le Christ a commis trois adultères, d'abord avec la femme au puits, ensuite avec Marie-Madeleine et enfin avec la femme adultère « qu'il laissa partir si facilement. Ainsi, même le Christ, qui était si saint, a dû commettre un adultère avant de mourir ».[4]

1. Schweitzer, *op. cit.*, pp.271, 275.
2. *The Times*, 28 juillet, 1967
3. Éditions de Weimar, ii:107
4. A. Lunn, *The Revolt Against Reason*, Eyre & Spottiswoode, Londres, 1950, p.233. Voici l'original : « *Christus adulter. Christus ist am ersten ein ebrecher worden Joh. 4, bei dem brunn cum muliere, quia illi dicebant: Nemo significat, quid*

2. Les disciples de Jésus

Ces accusations mises de côté, intéressons-nous plutôt au contenu du Nouveau Testament. En tant qu'ouvrages de foi, les Évangiles, fidèles à leur mission, décrivent de manière éblouissante la résilience intérieure dont Jésus a fait preuve. Mais qu'en est-il de ses disciples, ceux qu'il a chargés de diffuser son message, le premier noyau d'individus à travers lequel le christianisme a pris son essor. Comment y sont-ils dépeints ? Les Évangiles nous disent que les douze disciples ont reçu un enseignement et une formation spécifiques, car Jésus les préparait vraisemblablement à devenir des guides appelés à prendre sa relève. Cette image est pourtant entachée de plusieurs épisodes où ce discipulat était médiocre. Dans Marc par exemple, il est question de douze disciples qui ne comprenaient pratiquement rien à l'enseignement qu'ils recevaient[1], ce qui ne manquait pas d'exaspérer Jésus qui leur dit : « Ô génération incrédule, jusques à quand serai-je avec vous ? Jusques à quand vous supporterai-je ? »[2] La nuit de son arrestation, malgré ses réprimandes, ils ne parvenaient pas à rester éveillés en prière[3]. Et quand il fut arrêté, ils s'enfuirent. Pierre, qui suivait à distance et voyait son maître condamné et craché dessus, nia par trois fois devant la foule avoir un lien quelconque avec lui[4].

Si l'on doit donc considérer que les Évangiles constituent une description honnête de la vie de Jésus et des événements qui ont entouré sa mort, alors ce que nous y lisons concernant les douze ne sert à rien d'autre qu'à saper la foi du lecteur dans le texte, qui pourtant est censé fournir un portrait de la première génération des maîtres du christianisme. Je dois rappeler ici qu'il existe de nombreuses preuves externes qui remettent en question les récits évangéliques[5] et par conséquent l'image, correcte ou non, que l'on se fait des disciples. En tout état de cause, quel que soit le point de vue auquel on adhère, à savoir qu'ils étaient effectivement incompétents – ce qui laisse supposer que les enseignements de Jésus ont été compromis dès le début –, ou qu'ils étaient compétents mais dépeints de manière malhonnête par les

facit cum ea? Item cum Magdalena, item cum adultera Joan. 8, die er so leicht dauon lies. Also mus der from Christus auch am ersten ein ebrecher werden ehe er starb. »

1. B.M. Metzger et M.D. Coogan, *éd.*, *The Oxford Companion to the Bible*, Presses universitaires d'Oxford, 1993, p.783
2. Marc 9:19
3. Matthieu 26:36-45
4. Matthieu 26:69-75
5. Voir chapitre 18.

auteurs qui leur ont succédé, le résultat final sera qu'un doute planera toujours sur l'exactitude des Évangiles et par conséquent sur leur *credo* commun.

3. Jésus et son message : repentez-vous, car le royaume des cieux est proche

Toutes les sources dont on dispose sur l'enseignement de Jésus proviennent d'auteurs anonymes. Comme indiqué précédemment, Hermann Reimarus (1694-1768) a été le premier à tenter une modélisation historique de Jésus. Il a ainsi établi une distinction entre ce qui est écrit dans les Évangiles et ce que Jésus lui-même a proclamé de son vivant, concluant que ses enseignements réels peuvent être résumés « en deux phrases de sens identique : *Repentez-vous et croyez à l'Évangile*, ou, comme il est dit ailleurs *Repentez-vous, car le Royaume des cieux est proche.*[1]

Comme Jésus n'a jamais expliqué ni l'une ni l'autre de ces phrases, Reimarus soutient que son ministère et son prêche ne dépassaient pas le cadre juif et exclusivement juif, et qu'il utilisait devant son auditoire l'expression « Royaume des cieux » pour bien souligner qu'il ne sortait pas de ce cadre. Un contexte où il était le Libérateur d'Israël et où l'intention de créer une nouvelle religion n'avait jamais été envisagée[2].

3.1. La portée du message de Jésus

En adressant ses enseignements à un public juif et en utilisant des concepts tirés d'un cadre strictement juif, Jésus a clairement circonscrit son message à ce segment de la société. C'est ce qui ressort clairement de la déclaration de Jésus rapportée dans Matthieu 10:5-6 :

> 5. Tels sont les douze [disciples] que Jésus envoya, après leur avoir donné les instructions suivantes : N'allez pas vers les païens et n'entrez pas dans les villes des Samaritains ;
> 6. allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.

Ceci est également clairement mentionnée dans le Coran :

﴿ وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٤٨ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾

Et [Allāh] lui [Jésus] enseignera l'Ecriture, la Sagesse, la Thora et l'Évangile ; et il sera [désigné] le messager aux Enfants d'Israël [...] [3]

1. Schweitzer, p.16. Italiques ajoutées.
2. *Ibid.*, pp.16-18
3. Coran 3:48-9

Cet état de fait est également reconnu par certains spécialistes chrétiens modernes. Comme le relève par exemple Helmut Koester :

> Il est un simple fait historique que Jésus était un Israélite de Galilée, qu'il se considérait comme n'étant rien d'autre qu'un prophète en Israël et pour Israël - une tradition séculaire, et qu'il n'a pas été le premier de ces prophètes d'Israël à être rejeté et persécuté.[1]

Koester n'est d'ailleurs pas le seul de cet avis. « Jésus se considérait certainement comme un prophète (Marc 6.4 ; Luc 13.33), mais il y avait dans son message et son œuvre une qualité finale qui nous autorise à conclure qu'il se considérait comme l'émissaire ultime et définitif de Dieu auprès d'Israël »[2]. Luther, Voltaire, Rousseau et Bultmann sont tous de ce même avis.

3.2. Les *crédos* chrétiens

Comme Jésus n'a jamais proclamé d'autre message à part le fait qu'il était le Libérateur, le Messie, il n'a pas non plus établi de *credo* spécifique, chose qui a été à l'origine du chaos qui s'est produit par la suite et en seulement quelques décennies. Les premiers *credo* orientaux comprennent : « I. *Epistola Apostolorum* (les Épîtres des apôtres) ; II. L'ancien *Credo* d'Alexandrie ; III. Le *Credo* plus court de l'Ordre de l'Église égyptienne ; IV. Le *Credo* marcosien ; V. L'ancien *Credo* d'Afrique ; VI. La profession des *presbytres* (prêtres) de Smyrne ».[3] Le plus ancien de ces textes mérite d'être cité pour sa brièveté et sa simplicité :

> *Epistola Apostolorum*
> (Je crois)
> En Dieu, le Père Tout-puissant ;
> En Jésus-Christ, notre Sauveur ;
> Et en l'Esprit, le Saint, le Paraclet ;
> En la Sainte Église ;
> Et le pardon des péchés.[4]

Comparez cela au très long *Credo* de Nicée datant du 4e siècle :

> *Je* crois en un seul Dieu, *le* Père Tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible. Je crois en un seul Seigneur, Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles : *Il est Dieu, né de Dieu,* lumière,

1. H. Koester, « Historic Mistakes Haunt the Relationship of Christianity and Judaism », *Biblical Archaeology Review*, vol.21, n°2, mars/avril 1995, p.26. Koester était un pasteur luthérien titulaire de la chaire John H. Morrison d'études du Nouveau Testament ainsi que de la chaire Winn d'histoire ecclésiastique à la Harvard Divinity School.
2. *The Oxford Companion to the Bible*, p.360
3. F.J. Badcock, *The History of the Creeds*, deuxième édition, Londres 1938. p.24
4. *Ibid.*, p.24

> née de la lumière, vrai Dieu, né du vrai Dieu. Engendré non pas créé, de même nature que le Père ; et par lui tout a été fait.
> Pour nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel (Gr. : *des cieux*) ; Par (Gr. *de*) l'Esprit Saint, (Gr. *et*) il a pris chair de la Vierge Marie, et s'est fait homme. Crucifié pour nous *aussi* sous Ponce Pilate. Il souffrit de (pas *et*) sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour, conformément aux Écritures, et il monta au ciel (Gr. *aux cieux*); il est assis à la droite du Père. Il reviendra dans la gloire, pour juger *les* vivants et *les* morts ; et son règne (Gr. *dont le règne*) n'aura pas de fin.
> *Et Je crois* en l'Esprit Saint, qui est *le* Seigneur et (Gr. *le*) donneur de la vie ; il procède du Père et *du Fils*. Avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire ; il a parlé par les prophètes.
> *Et je crois* en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. *Je* reconnais un seul baptême pour *le* pardon des péchés. *J'*attends la résurrection *des* morts, et *la* vie du monde à venir.
> Amen.[1]

Ces deux *credo* très différents l'un de l'autre démontrent que Jésus n'a jamais vraiment défini son message, ou que celui-ci a été déformé de mille et une façons. Comment expliquer autrement qu'une simple profession de foi ait pris la forme d'un sermon aussi magistral ? Qui plus est, le *credo* le plus ancien ne contient aucune référence à la trinité, tandis que celui de Nicée incorpore les notions de Fils de Dieu, de Dieu né de Dieu et de Fils Engendré, ce qui témoigne de la nature toujours fluctuante de la manière dont on a cru en Jésus au cours de la période formative du christianisme.

3.3. Qu'impliquait le terme *chrétien* à l'origine ?

Le terme *chrétien* semble avoir été un qualificatif de propagande inventé par les Romains, car à l'origine :

> ce terme [chrétien] était associé à toutes sortes de crimes abjects – on y trouve également une caractéristique commune de la propagande politique. Ainsi, l'auteur de 1 Pierre [...] adjure ses lecteurs de ne pas souffrir pour les choses qui, pour les gens, étaient sous-entendues dans le qualificatif « chrétien » (4:15), comme par exemple « meurtrier, voleur, malfaiteur [magicien maléfique] ou fauteur de troubles ».[2]

De là, l'Église primitive s'est employée à combattre cette appellation « chrétien » qui, dans l'esprit des Romains, était associée à une race de criminels. Les origines de cette terminologie laissent entendre que ce sont les

1. *Ibid.*, p.220-1. Badcock a mis en italique les insertions dans le texte grec (indiqué par un Gr.) rendues nécessaires par la traduction.
2. *Dictionary of the Bible*, p.138

Romains, et non les premiers chrétiens, qui voulaient à tout prix distinguer, par son usage, les adeptes de la nouvelle religion de l'ancienne tradition israélite[1].

4. La persécution des premiers chrétiens

Malgré la nuisance qu'il représentait aux yeux des Romains, à chacune de ses rares velléités d'indépendance politique, le judaïsme était invariablement écrasé, mais demeurait toléré tant qu'il n'appelait pas à la révolte. Le sort des chrétiens, en revanche, était quelque peu différent. Tout en se déclarant loyaux envers l'empereur, ils « ne prenaient pas part au culte dans les temples des dieux et *étaient accusés d'athéisme* »[2]. La persécution impériale et publique les attendaient à chaque tournant. Leur foi était tournée en dérision par les classes intellectuelles qui la considéraient comme une simple superstition. De plus, comme ils vivaient reclus du reste de la société, ils étaient également perçus comme une menace pour le mode de vie gréco-romain, et à cause de leurs pratiques rituelles principalement secrètes, « le bruit courait que dans leurs conventicules les chrétiens s'adonnaient à des actes de promiscuité sexuelle »[3]. Toujours est-il, tout cela n'a pas empêché le christianisme de s'implanter dans la plupart des provinces de l'Empire romain dès le milieu du 3e siècle et ce, malgré les persécutions locales constantes et l'opposition généralisée de la population.

De locales, les persécutions sont devenues une politique impériale systématique. En effet, dans la seconde moitié du 3e siècle, sentant sa chute inexorable très proche et dans une ultime tentative de plaire aux dieux, l'Empire romain prit en 249 un édit impérial dans lequel il ordonna à tous ses sujets de faire des sacrifices au temple. Les chrétiens, qui refusaient de se plier à l'édit, se virent alors imposer des mesures tyranniques, et tous ceux qui célébraient des services religieux furent menacés de mort. Ce n'est qu'en 260, à la capture de l'empereur Valérien par les Perses, que cette cruauté prit fin, ce qui donna à l'Église un répit de quatre décennies où elle put se développer et prospérer. Mais la situation changea à nouveau en 303 lorsque la

1. En fait, l'Église primitive s'est contentée de désigner la nouvelle religion simplement comme la Voie, comme dans la « Voie du Seigneur », la « Voie de la Vérité », la « Voie du Salut » et la « Voie de la Justice ». [Voir *Dictionary of the Bible*, p. 139]
2. K.S. Latourette, *Christianity through the Ages*. Harper & Row, Maison d'édition, New York, 1965, p.32. Italiques ajoutées.
3. *Ibid.*, p.33

persécution reprit de plus belle et de manière inédite pour les chrétiens. Des centaines, voire des milliers, de personnes périrent. La tolérance est finalement obtenue grâce aux efforts de Constantin, aspirant alors au trône, qui légalisa le christianisme en 313 et dont la propre conversion quelques années plus tard marqua l'adoption officielle de la nouvelle religion par Rome[1].

5. Les systèmes de croyance dans le christianisme primitif

La confusion qu'il y avait autour des enseignements exacts de Jésus, ajoutée à la persécution continue que les chrétiens ont subie jusqu'au début du 4e siècle, ont donné lieu à une multitude de pratiques, toutes prenant le nom de christianisme. A ce sujet, Ehrman déclare :

> Il y avait, bien sûr, des chrétiens qui ne croyaient qu'en un seul Dieu ; d'autres, cependant, affirmaient qu'il y avait deux Dieux ; d'autres encore disaient qu'il y en avait 30, 365, voire plus [...] Certains chrétiens croyaient que le Christ était en quelque sorte à la fois homme et Dieu ; d'autres disaient qu'il était homme, mais pas Dieu ; d'autres affirmaient qu'il était Dieu, mais pas homme ; d'autres encore soutenaient qu'il était homme mais temporairement habité par Dieu. Certains chrétiens croyaient que la mort du Christ avait apporté le salut du monde ; d'autres affirmaient que cette mort n'avait aucune implication sur le salut ; d'autres encore prétendaient qu'il n'était même pas mort.[2]

Le recueil original des enseignements de Jésus, appelé Q, a été noyé au milieu d'autres influences concurrentes, alors que la nouvelle religion n'en était qu'à ses balbutiements[3]. Pour combler ce vide, les milieux chrétiens ont permis d'émerger d'autres textes qui ont acquis au fur et à mesure le statut d'Écritures. Ces textes ont alors servi de socle aux différents courants théologiques contradictoires qui ont vu le jour alors et qui cherchaient un point d'ancrage à leurs croyances. Les différentes sectes qui sont nées de cette dynamique – chacune ayant son point de vue sur le Christ – se sont mises à modifier et à modeler le texte, chacune selon sa propre vision théologique unique.

Ainsi, l'Église orthodoxe, la secte qui a fini par l'emporter sur toutes les autres, s'est opposée avec véhémence à diverses doctrines (« hérésies ») en

1. *Ibid.*, pp.32-36
2. B.D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford Univ. Press, 1993, p.3. Cité ensuite sous le titre *The Orthodox Corruption of Scripture*.
3. B.L. Mack, *The Lost Gospel : The Book of Q & Christian Origins*, Harper San Francisco, 1993, p.1. Le label Q est dérivé du terme allemand *Quelle*, qui signifie source. Pour de plus amples détails, voir chapitre 18.

circulation alors. Cette opposition était principalement dirigée contre l'adoptianisme – la doctrine selon laquelle Jésus n'était pas Dieu, mais homme –, le docétisme – la doctrine inverse, selon laquelle Jésus était Dieu et non homme – et le séparatisme – doctrine selon laquelle les dimensions divine et humaine de Jésus-Christ se manifestaient en deux êtres distincts – . Dans chaque cas, cette secte, celle qui allait devenir l'Église orthodoxe, a délibérément corrompu les Écritures dans le seul but de renforcer sa vision théologique du Christ, tout en éliminant celle de toutes les sectes rivales[1].

6. Conclusion

Arrêtons-nous de nouveau sur les faits suivants. Selon la Bible, les disciples de Jésus étaient des étudiants d'une réputation incertaine. Q, l'évangile original de Jésus, a été dominé et surpassé par d'autres idées dès les premières heures du christianisme. En raison de l'absence d'un credo précis, une simple déclaration de foi a été amplifiée des siècles plus tard pour incorporer de nouvelles notions théologiques inexistantes au début. La grande multiplicité de points de vue concernant la nature de la divinité a entraîné la corruption des textes disponibles à des fins purement théologiques ; sans parler de la persécution qui a marqué, en plus du chaos interne, les trois premiers siècles de la chrétienté. Ces constats étant posés, je ne prends aucun risque en disant qu'une telle atmosphère aussi volatile ne pouvait être propice à la préservation des Écritures chrétiennes.

1. *The Orthodox Corruption of Scripture*, p.xii

18

Le Nouveau Testament : auteurs anonymes et corruption

Après avoir abordé dans le chapitre précédent l'histoire des premiers chrétiens, abordons à présent le Nouveau Testament lui-même et interrogeons-nous : qui a écrit les quatre Évangiles ? Les auteurs croyaient-ils que leurs œuvres étaient inspirées, ou est-ce que cette idée s'était développée ultérieurement ? De quelle manière le texte a-t-il été corrompu ? Mais surtout, en quoi la nature de ces Évangiles différait-elle des enseignements originaux de Jésus ?[1]

1. Q - L'ÉVANGILE PERDU : LE PROBLÈME

Avant l'apparition des quatre Évangiles que nous connaissons aujourd'hui, tous les premiers disciples de Jésus avaient déjà composé leur propre livre. Aucun, pourtant, ne contenait de récit dramatisé sur la vie du Christ, ni sur le sacrifice spirituel ou la rédemption. Seuls ses enseignements y étaient mis en évidence, ses idées, ses usages, son comportement et les réformes sociales auxquelles il aspirait tant[2]. Cette œuvre est désignée aujourd'hui sous le nom d'Évangile de Jésus, Q. Or Q était un texte instable, à l'instar de l'époque des premiers chrétiens qui, au cours du premier siècle, sous le poids de circonstances désespérées, ont remanié le texte en y ajoutant des strates supplémentaires. La plus frappante d'entre toutes est la première strate. Ses termes sont

1. Les longues citations que j'utilise dans ce chapitre, comme aux chapitres 16 et 17, sont (peut-être à une exception près) strictement issues d'érudits judéo-chrétiens, afin qu'une fois encore, il leur soit possible de révéler leur propre religion au lecteur.
2. B.L. Mack, *The Lost Gospel : The Book of Q & Christian Origins*, p.1

simples et vifs d'enthousiasme et de sagesse : il n'y a d'allusion ni à une nouvelle religion ni à un Jésus-Christ autre que prophète[1].

La deuxième strate introduit un ton nouveau, une promesse de malheur à tous ceux qui rejetteraient le mouvement[2]. Cependant, le changement le plus radical selon moi intervient dans la troisième et dernière strate de Q, que les chrétiens ont ajoutée pendant la période très éprouvante qui entourait la première révolte juive (66-70 EC), juste avant la destruction du second temple par les troupes romaines[3]. Ici, Jésus est promu du statut de sage prophète à celui de Fils de Dieu, héritier du Royaume du Père, qui lutte avec succès contre les tentations dans le désert[4].

Ainsi, ce livre s'est lui aussi révélé à même d'être corrompu et de tomber en proie aux myriades de mythologies répandues alors dans les milieux chrétiens sur ce qu'était vraiment Jésus. Pourtant, même dans cette troisième strate, il n'y avait rien qui ressemble à un appel au culte du Christ, à l'honorer comme une divinité ou à conserver sa mémoire par des rituels et des prières. La crucifixion, le véritable déclencheur du mouvement, n'y apparaissait pas non plus, et encore moins en tant que moyen d'expiation de toute l'humanité[5]. Marc, Matthieu et Luc ont utilisé Q pour rédiger leurs Évangiles vers la fin du Ier siècle, mais ils ont volontairement déformé le texte – chacun à sa manière – pour atteindre les objectifs qu'ils poursuivaient[6]. Quoi qu'il en soit, Q en tant que livre proprement dit n'a pas vécu longtemps avant de disparaître[7]. Les textes qui l'ont remplacé, des récits dramatiques de la vie du Christ, ont conduit à une réorientation du mouvement tout en contribuant à alimenter les mythologies et les spéculations qui n'ont fait qu'assombrir la figure de Jésus depuis lors.

2. Les auteurs des quatre évangiles actuels

Les mythologies entourant le personnage Jésus sont restées en circulation pendant et après la perte de Q, et de toutes les nombreuses œuvres qu'elles ont inspirées, seules quatre ont accédé à la reconnaissance : Matthieu, Marc,

1. *Ibid.*, pp.73-80
2. *Ibid.*, p.131
3. *Ibid.*, p.172
4. *Ibid.*, pp.82, 89, 173-4
5. *Ibid.*, pp.4-5
6. *Ibid.*, p.17.
7. *Ibid.*, pp.1-2. Ce n'est que grâce à l'analyse critique du texte intervenue au cours du siècle dernier que le corpus de Q a été reconnu et lentement reconstruit.

Luc et Jean. Leurs auteurs sont tous inconnus. Sir E. Hoskyns et N. Davey en parlent en ce mots :

> Malgré la présence de quelques preuves, s'il s'est avéré ardu de mettre des noms sur les auteurs des Évangiles synoptiques, il est encore plus ardu d'attribuer des dates précises à leur rédaction. Pour cela, nous ne disposons d'aucune preuve solide du tout, à telle enseigne qu'une datation précise reste tout bonnement impossible. Le *terminus ad quem* doit se situer quelque part autour de l'an 100 de notre ère.[1]

En tant que produits de l'Église primitive, les Évangiles représentent la tradition orale du milieu dans lequel ils ont été conçus, de là, l'énigme autour de leurs auteurs et de leur datation restera à jamais ouverte. Hoskyns et Davey soutiennent néanmoins que cette incertitude n'enlève rien à la valeur que revêtent ces documents, pourvu qu'ils soient traités de façon savante[2]. Toujours est-il, quelle garantie d'exactitude a-t-on concernant de telles œuvres anonymes ? En outre, si l'incertitude concernant l'auteur n'entache pas la valeur des récits évangéliques, qu'en est-il de l'incertitude concernant leur exactitude ? C'est une question d'une importance doctrinale capitale. A ce propos, Bucaille cite les réserves du Père Kannengiesser, professeur à l'Institut catholique de Paris, lequel :

> avertit « qu'il ne faut plus prendre au pied de la lettre » les faits rapportés au sujet de Jésus par les Évangiles, « écrits de circonstances » ou « de combat », dont les auteurs « consignent par écrit les traditions de leurs communautés sur Jésus ». A propos de la résurrection de Jésus [...], il souligne qu'aucun auteur des Évangiles ne peut s'attribuer la qualité de témoin oculaire, laissant entendre que pour le reste de la vie publique de Jésus il doit en être de même puisque aucun des apôtres – Judas mis à part – , selon les Évangiles, ne s'est séparé du Maître à partir du moment où il l'a suivi jusqu'à ses dernières manifestations sur cette terre.[3]

Dans un effort pour corroborer les traditions orales chrétiennes, l'Église primitive a ultérieurement accordé à ces livres à l'origine incertaine et à l'exactitude douteuse, une plus grande autorité en affirmant qu'ils étaient des œuvres sacrées inspirées par Dieu.

1. Sir E. Hoskyns et N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, Faber & Faber, Londres, 1963, p.196
2. *Ibid.*, p.201
3. M. Bucaille, *La Bible, le Coran et la science*, pp.47-48. Cet excellent ouvrage contient une foultitude d'informations non seulement sur la science, mais aussi sur l'histoire des Écritures et du Coran - dont une grande partie complète les chapitres de ce livre.

3. Les évangiles sont-ils inspirés ?

L'inspiration, l'idée que Dieu donne manifestement des visions, des capacités ou des révélations de manière directe à une personne, est un concept central que l'on retrouve dans toutes les religions monothéistes. Or, le Nouveau Testament ne prétend jamais être l'œuvre de l'inspiration. Le seul passage où il en est question est 2 Timothée 3:16, selon lequel « Toute Écriture est divinement inspirée et utile pour enseigner ». Il s'agit ici de l'Ancien Testament, car le Nouveau Testament n'avait pas encore été compilé de la manière que nous connaissons aujourd'hui. Pour approfondir cette idée, le philosophe Justin de Naplouse, 2e siècle EC, précise que cette inspiration n'est pas attribuée au texte hébreu lui-même, mais seulement à *l'exactitude* de sa traduction en grec[1].

De plus, les érudits chrétiens agrémentent souvent leurs écrits de la terminologie « inspiration ». Par exemple, P.W. Comfort affirme que « certains individus [...] ont été inspirés par Dieu pour écrire les récits évangéliques afin de corroborer la tradition orale »[2]. Et encore, les scribes qui sont intervenus ultérieurement pour la copie du Nouveau Testament « ont pu se considérer comme ayant été inspirés par l'Esprit, en faisant certains ajustements au modèle »[3]. Or, les auteurs anonymes des quatre Évangiles auraient bien pu défendre leur cause différemment. En effet, l'évangile le plus ancien, Marc, a été utilisé comme source par les auteurs ultérieurs des Évangiles de Matthieu et de Luc, lesquels ont modifié, omis et abrégé de nombreux récits rapportés dans Marc. Un tel traitement n'aurait jamais pu se produire s'ils avaient pensé que Marc était inspiré par Dieu ou que ses paroles étaient la vérité absolue[4].

Dans ce contexte, l'inspiration est souvent utilisée en tant qu'excuse facile servant à altérer le texte original plutôt qu'à le préserver dans sa sainteté et son inviolabilité. Évaluons maintenant la manière dont la communauté chrétienne a traité ces livres jusqu'à aujourd'hui et voyons si ce traitement correspond à ce que mérite un texte sacré.

1. Voir H. Koester, « What Is – And Is Not – Inspired », *Bible Review*, vol.xi, n°5, Octobre 1995, p.18.
2. P.W. Comfort, *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament*, Baker Books, 1990, p.3. Cité ensuite comme Confort.
3. *Ibid.*, p.6
4. H. Koester, *op. cit.*, pp.18, 48

4. La transmission du Nouveau Testament

Selon le professeur Comfort, les Évangiles ont d'abord été diffusés auprès des cercles chrétiens sous forme orale avant de prendre la forme écrite[1]. Pas un seul livre du Nouveau Testament écrit de la main de son auteur n'a survécu, la meilleure trace dont on dispose étant un fragment daté d'environ 100-115 et contenant six versets de Jean 18 [2].

Au cours des premiers siècles, on remarquera la diffusion à grande échelle de copies de différents livres du Nouveau Testament, réalisées généralement par des non-professionnels qui se souciaient peu de la vérification des erreurs. A quoi bon de les vérifier dans la mesure où presque tous les chrétiens du premier siècle s'attendaient à un retour imminent du Christ et n'avaient probablement jamais pensé qu'ils devraient préserver le texte pour un avenir lointain[3]. C'est ainsi qu'au bout d'un certain temps, les textes en circulation n'avaient quasiment plus rien à voir avec les œuvres d'origine, de sorte que même le scribe qui s'employait à dupliquer un parchemin avec une grande fidélité ne créait pas nécessairement une reproduction exacte de l'original[4]. De plus, « les premiers chrétiens ne considéraient pas nécessairement le texte du Nouveau Testament comme un texte *sacré* »[5], dont chaque lettre devait être inaltérablement fixe et sainte. Ils ont peut-être pu se sentir eux-mêmes inspirés pour se donner la liberté de modifier le parchemin qui se trouvait devant eux[6].

Qu'ils se soient considérés comme inspirés ou non, toutes les interpolations des scribes ne sont rien d'autre que de la corruption.

1. Comfort, p.3
2. *Ibid.*, pp.3-4. Je me dois d'ajouter que cette date est une pure conjecture, une entreprise subjective qui peut parfois représenter une différence marginale de plusieurs décennies ou siècles. Parmi les premiers manuscrits grecs du Nouveau Testament qui portent une date, il y en a un qui a été écrit en l'an du monde 6457 (c'est-à-dire 949 EC). [Bibliothèque du Vatican n° 345. Voir Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, And Restoration*, 3e édition, Presses universitaires d'Oxford, 1992, p. 56. Cité ensuite comme Metzger]. Le manuscrit ne contient aucune date chrétienne, car le système de calendrier *Anno Domini* (« Année du Seigneur ») n'avait pas encore été inventé. Voir également le chapitre 16.4, où le *codex* de Leningrad mentionne une multitude de dates, dont aucune n'est chrétienne. Ceci réaffirme que, jusqu'au 11e siècle de l'ère chrétienne au moins (si ce n'est au-delà), aucun système de calendrier chrétien n'existait ou du moins n'était utilisé.
3. *Ibid.*, p.6
4. *Ibid.*, p.7
5. *Ibid.*, p.6
6. *Ibid.*, p.6

4.1. L'apparition des différents types de texte

Les érudits estiment que le niveau de divergence (ou de corruption) du texte du Nouveau Testament a atteint son paroxysme vers la fin du 2e siècle de l'ère chrétienne. Chacun des principaux centres de l'église primitive a établi ses propres variantes textuelles du Nouveau Testament uniques à sa localité. Les spécialistes regroupent ces textes divergents en quatre grands types :

- Le texte *alexandrin* : les scribes d'Alexandrie se sont généralement éloignés de la modification de la substance du texte, préférant se limiter à des modifications d'ordre grammaticale et stylistique. Leurs manuscrits sont considérés comme assez précis pour ce qui est du sens.[1]
- Le texte *occidental* : la forme « occidentale », originaire d'Afrique du Nord et d'Italie, était populaire mais non vérifiée. Elle a subi de nombreuses interpolations de la part de scribes qui ont préféré enrichir le texte avec des éléments traditionnels, voire non bibliques, au détriment de l'exactitude.[2]
- Le texte *césarien :* ce type de texte était un compromis entre les deux précédents, suivant l'alexandrin pour le contenu tout en conservant les variantes occidentales qui ne faisaient pas l'objet d'une trop grande invraisemblance.[3]
- Le texte *byzantin* : travaillant en Syrie au début du 4e siècle, Lucian d'Antioche s'est livré à un exercice de comparaison des diverses lectures du Nouveau Testament afin de produire une forme révisée et critique du texte. Pour ce faire, il s'est basé davantage sur la lecture occidentale que sur la lecture alexandrine, et a eu recours, au besoin, à l'harmonisation et à l'interpolation. Le résultat final a rapidement acquis une grande popularité dans toute la Méditerranée, devenant le texte privilégié de l'Église orthodoxe grecque. Ce texte a subi d'autres révisions au cours des quatre siècles suivants jusqu'à sa normalisation.[4]

Ainsi, le plus répandu d'entre ces textes, le byzantin, s'est largement appuyé sur ce qui est reconnu comme étant le moins fiable des quatre, l'occidental. On ne peut imaginer que Lucien n'ait pas incorporé dans son texte au moins quelques-unes des interpolations qui constituent la marque de fabrique du type de texte occidental. En fait, la portée globale de ce texte occidental est alarmante : même les auteurs du texte césarien ont frelaté la pureté relative de l'alexandrin avec des éléments populaires de l'occidental, bien qu'ils soient ostensiblement conscients de l'infériorité de ce dernier.

1. *Ibid.*, p.12
2. *Ibid.*, p.13
3. Metzger, p.215
4. Comfort, pp.13-14

4.2. Datations des recensions

Le travail de recension consiste à examiner minutieusement toutes les copies disponibles d'un document et à sélectionner la plus fiable d'entre elles pour s'en servir comme base en vue de la production d'un texte révisé de manière critique. Naturellement, plus la date de la première tentative de recension est tardive, plus les manuscrits collationnés sont susceptibles de contenir des corruptions. George D. Kilpatrick du Queen's College d'Oxford déclare que « la grande majorité des changements délibérés avaient été introduits dans le texte [du Nouveau Testament] avant 200 EC environ, et que les différentes formes de texte que les scribes ont transmises par la suite étaient d'une grande fidélité »[1]. Or, les spécialistes modernes s'accordent à dire qu'il n'existe aucune preuve crédible d'une quelconque recension, même au cours du 3e siècle[2]. Cela indique par conséquent que la grande majorité des altérations théologiques se sont glissées dans le texte avant toute tentative de recension[3]. Ce qui nous autorise à dire que beaucoup de ces changements se sont logés de façon permanente dans le Nouveau Testament. Et comme nous le verrons dans le cas du *Comma Johanneum* (la virgule johannique), une corruption théologique délibérée et majeure a dû avoir lieu même au 16e siècle[4].

5. La corruption textuelle

5.1. Les variantes de lecture dans le Nouveau Testament

Dans l'Antiquité, l'écriture grecque se présentait sous deux styles différents. L'écriture cursive, écrite rapidement et utilisée pour les affaires courantes. La seconde, beaucoup plus formel, était appelée écriture onciale[5].

Avec le temps, l'écriture onciale a commencé à subir des détériorations, ce qui a nécessité au cours du 9e siècle EC une réforme de l'écriture. Le style qui en a résulté a été baptisé grec minuscule[6]. Il existe environ 2800 fragments du Nouveau Testament écrits en minuscule et environ un dixième de ce chiffre en oncial. Mais si nous nous arrêtons aux manuscrits contenant l'intégralité du Nouveau Testament, les quantités chutent de façon

1. Metzger, p.177
2. Comfort, p.9
3. *Ibid.*, p.15
4. Voir chapitre 18.6.
5. Metzger, pp.8-9
6. *Ibid.*, p.9

spectaculaire : 58 en minuscules et un seul en écriture onciale[1]. Des chiffres très surprenants. En effet, le nombre de copies complètes en minuscules est particulièrement problématique, étant donné que ces manuscrits étaient censés couvrir la période comprise entre le 9ᵉ et le 15ᵉ siècles. D'innombrables générations successives de chrétiens ont dû vivre et mourir sans avoir jamais vu de copie complète de leurs propres Écritures[2].

Une spécificité notable de l'onciale grecque était l'absence de séparateur entre les mots adjacents et les phrases, même si la notion de séparation existait déjà dans les écrits hébreux et était donc connue. Ce défaut n'a pas manqué d'entraîner une divergence de sens ou d'interprétations pour certains versets. L'un des exemples les plus frappant est le manuscrit p75 (Papyrus Bodmer XIV-XV)[3], où Jean 1:18 peut être lu de deux façons antagonistes : « un seul et unique, Dieu » ou « Dieu, le seul engendré ». Il y a clairement là une différence profonde entre les deux choix : alors que le second implique l'existence d'une trinité, rien dans le premier ne la soutient [voir Figure 18.3]. En fait, la traduction littérale est « un Dieu unique », néanmoins elle n'est jamais proposée comme telle[4].

D'autres divergences sont apparues après que des altérations intentionnelles et non intentionnelles ont été introduites dans le texte, donnant lieu à des variantes dans certains passages particulièrement sensibles. En voici quelques exemples :

- Jean 1:18 : la ligne « un seul et unique, Dieu » (ou son autre lecture « Dieu, le seul engendré ») a une variante, « le Fils unique »[5] ;
- Jean 1:34 : « Le Fils de Dieu » a aussi la variante « élu de Dieu »[6] ;
- Marc 16:9-20 : les douze versets conclusifs de Marc sont remplacés dans plusieurs manuscrits par une version beaucoup plus courte, ce qui élimine toute référence à la réapparition de Jésus à ses disciples et à son ascension ultérieure[7] ;

1. *Ibid.*, pp.262-3
2. Bien sûr, ces textes n'étaient pas écrits en langue vernaculaire, et lorsqu'un exemplaire tombait entre les mains d'un chanceux profane, il ne pouvait en tirer profit. Mais qu'il n'existe que 58 copies complètes en l'espace de six siècles, et couvrant l'ensemble du monde chrétien. Cela soulève de sérieuses questions quant au pourcentage de prêtres de cette époque qui avaient accès à une édition complète du texte qu'ils avaient la charge de prêcher.
3. Ce papyrus, conservé à la Fondation Martin Bodmer (près de Genève), comporte 51 feuillets qui ont survécu et contenant des parties de Luc et de Jean. Il est rédigé en écriture onciale et a été daté d'environ 200 ans après Jésus-Christ. NdT : Le papyrus a depuis lors fait l'objet d'une donation à la Bibliothèque du Vatican en 2007.
4. Comfort, p.105
5. *Ibid.*, p.105
6. *Ibid.*, p.107
7. Voir chapitre 18.8.

Figure 18.1 : Exemple d'écriture grecque onciale
Notez que le texte ne comporte pas de séparateurs entre les mots adjacents.
Source : Metzger, *The Text of the New Testament*, p. 10
Réimprimé avec l'aimable autorisation du titulaire du droit d'auteur

Figure 18.2 : Exemple d'écriture grecque minuscule
Source : Metzger, *The Text of the New Testament*, p.11
Réimprimé avec l'aimable autorisation du titulaire du droit d'auteur

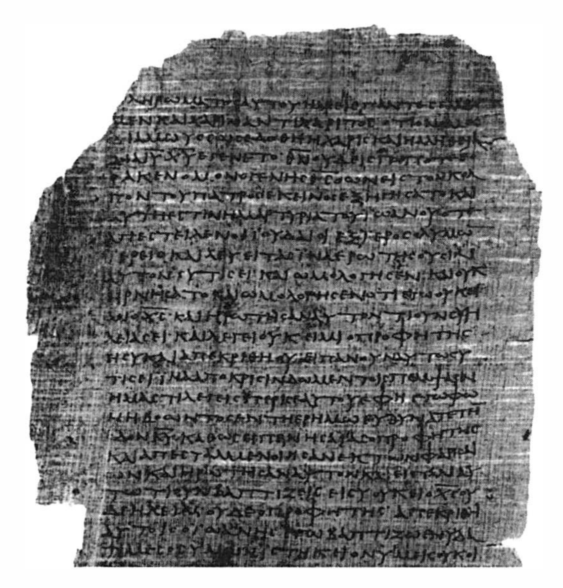


Figure 18.3 : Manuscrit p75 (Papyrus Bodmer XIV-XV) écrit en caractères onciaux, montrant Jean 1:16-33
La ligne cinq à partir du haut peut être traduite soit par « un seul et unique, Dieu », soit par « Dieu, le seul engendré ».
Reproduit avec l'aimable autorisation de la Bibliotheca Bodmeriana

- Jean 7:53-8:11 : toute l'histoire de Jésus et de la femme adultère est, à une seule exception près, absente de l'ensemble des manuscrits grecs d'avant le 9e siècle. Néanmoins, bien qu'elle se termine par une note de bas de page assortie d'une mise en garde, on la retrouve désormais dans toutes les versions du Nouveau Testament en raison de sa notoriété[1] ;
- Jean 8:16 : l'expression « le Père qui m'a envoyé » a une variante « Celui qui m'a envoyé »[2] ;
- Jean 9:35 : l'appellation « Fils de Dieu » a une variante plus documentée « Fils de l'homme » – terme de substitution pour Messie –[3] ;
- Luc 3:22 : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection » a une variante « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré »[4] ;
- Luc 23:34 : « Et Jésus dit : 'Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font' ». Ce passage est omis dans plusieurs manuscrits différents, le plus ancien datant de l'an 200 EC environ. Il est fort probable que ce verset n'ait jamais fait partie de l'autographe original de Luc, mais qu'il était tiré d'une tradition orale puis inséré ultérieurement. La phrase s'est avérée si populaire que les

1. *Ibid.*, p.115
2. *Ibid.*, p.117
3. *Ibid.*, p.118
4. Comfort, p.89

traducteurs n'étaient pas disposés à la supprimer, optant plutôt pour une note de bas de page[1] ;

- Luc 24:6 et 24:12 : le verset « Il n'est pas ici mais il est ressuscité » et tout le verset 12 – où Pierre voit les linges funéraires de Jésus mais pas son corps – sont exclus de quelques anciens manuscrits[2] ;
- Luc 24:51 et 24:52 : « Et [Jésus] fut enlevé au ciel et après l'avoir adoré » ne sont pas présents dans certains manuscrits anciens[3].

5.2. Les modifications scribales

Ce type de variantes est la conséquence directe de modifications introduites par des scribes, parfois délibérément, parfois non. Ce n'est qu'en explorant de manière plus approfondie ce sujet que nous pouvons nous faire une idée de l'éventail des erreurs auxquelles est confronté l'érudit moderne.

Pour expliquer les altérations involontaires et l'état mental de scribes morts il y a plus de dix siècles, toutes sortes d'excuses sont utilisées et même la psychologie est appelée à la rescousse. Cela va de l'astigmatisme lorsque le manuscrit comporte des transpositions entre des lettres grecques similaires, à l'égarement momentanée de l'œil lorsqu'un passage entier est supprimé ou répété. D'autres excuses sont invoquées pour expliquer la genèse de ces erreurs, comme la confusion – lorsque la copie est réalisée à partir d'une dictée –, les distractions mentales – lorsque la séquence des mots est altérée –, voire parfois la stupidité pure et simple[4].

Mais comme pour l'Ancien Testament, les altérations les plus dramatiques sont celles qui sont faites de façon délibérée. Comfort divise ce type de modifications en sept catégories :

- Les éléments tirés de traditions orales – comme le passage concernant la femme adultère dans Jean 7:53-8:11 – ;
- Les ajouts destinés à un usage liturgique ;
- Les ajouts dus à la diffusion de l'ascèse – comme l'insertion de « et par le jeûne » après « par la prière » dans Marc 9:29 – ;
- Les falsifications introduites par certaines sectes – les adoptianistes, par exemple, qui croient que Jésus est devenu Fils de Dieu au moment du baptême, ont modifié Luc 3:22 et « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection » est devenu « Tu es mon Fils ! je t'ai engendré aujourd'hui » – ;

1. *Ibid.*, p.101
2. *Ibid.*, p.102
3. *Ibid.*, pp.103-4
4. Metzger, pp.186-195

- Les altérations dues à des préjugés doctrinaux, notamment en ce qui concerne l'Esprit ;
- L'harmonisation ;
- Les modifications apportées par des scribes craignant que les lecteurs ne se fassent une « mauvaise » opinion de Jésus[1].

Il n'est guère surprenant qu'Origène, le pionnier de l'étude critique des textes, se désole dès le 3e siècle de la divergence manifeste entre les manuscrits, une divergence qui est due :

> soit à la négligence de certains copistes, soit à l'audace perverse de certains à corriger le texte, soit à ceux qui, jouant le rôle de correcteurs, l'allongent ou le raccourcissent à leur guise.[2]

En outre, comme nous l'avons vu précédemment[3], l'Église orthodoxe a également participé à la génération de modifications délibérées et ce, dans le but de contrecarrer l'avancée de certaines sectes qui défendaient des thèses rivales sur la nature de Jésus (comme l'adoptianisme, le docétisme, le séparatisme et le patripassianisme)[4]. Chaque groupe était accusé de modifier des passages entiers du texte pour les rendre plus favorables à sa posture théologique[5], et chaque nouvelle variante ainsi générée enfouissait l'original de plus en plus profondément dans le brouillard.

6. La bible d'Érasme et le comma johanneum

Érudit et théologien néerlandais, Érasme a publié sa première édition du Nouveau Testament grec en 1516 et la deuxième édition trois ans plus tard. L'une des critiques les plus sérieuses que cette Bible a reçues concerne l'absence de la déclaration trinitaire à la fin de 1 Jean, déclaration selon laquelle le Père, la Parole et le Saint-Esprit sont trois en un (1 Jean 5:7). Soulignant qu'il n'avait pas trouvé ces termes dans aucun des manuscrits grecs qu'il avait examinés, il céda néanmoins à la pression et accepta d'ajouter le *Comma Johanneum* si on lui présentait un seul manuscrit grec contenant ce passage. Ce qui ne tarda pas d'arriver, puisque peu de temps après, un manuscrit lui fut effectivement remis contenant cette phrase. Il s'agissait cependant et

1. Comfort, p.8. Pour une analyse détaillée du phénomène de la corruption intentionnelle, voir : B.D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*.
2. *Ibid.*, p.8
3. Voir chapitre 17.5.
4. *The Orthodox Corruption of Scripture*, p.xii
5. *Ibid.*, p.279

selon toute vraisemblance d'un faux écrit par un frère franciscain d'Oxford vers 1520. Bien qu'Érasme ait tenu parole et inséré le passage dans sa troisième édition, il n'a pas manqué d'ajouter une longue note de bas de page où il exprima sa suspicion au sujet du manuscrit qu'il pensait être un faux[1].

Depuis l'époque d'Érasme, seuls trois manuscrits grecs contenant cette virgule johannique ont été découverts. Le plus ancien d'entre eux date du 12e siècle, mais le passage en question a été inséré manuellement dans la marge au 17e siècle[2]. La portée théologique de cette déclaration trinitaire est immense. Son interpolation si tardive dans des manuscrits grecs (pendant la Renaissance) est la preuve que le texte pâtissait d'une instabilité chronique. Et qu'est-il advenu de ces versets falsifiés ? Ils se sont retrouvés dans la Version autorisée du roi Jacques (en langue anglaise), imprimée en 1611. Aucune révision critique de cette œuvre très appréciée n'a jamais été tentée avant 1881, d'ailleurs l'édition que j'ai en ma possession (*Authorised Version* © 1983) contient toujours ce passage :

> 6. C'est lui, Jésus-Christ, qui est venu avec de l'eau et du sang ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang ; et c'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité.
> 7. Car il y en a trois dans le ciel qui rendent témoignage, le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là ne sont qu'un.
> 8. Il y en a aussi trois qui rendent témoignage sur la terre, l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois-là sont d'accord en un.[3]

Il est intéressant de noter que la *Revised Standard Version* – qui est la révision de 1946 de la version américaine de 1901 de l'édition révisée de 1881 de la *King James Version* de 1611 – omet certains termes décisifs :

> 6. C'est lui, Jésus-Christ, qui est venu avec l'eau et le sang ; non pas avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang.
> 7. Et l'Esprit est le témoin, parce que l'Esprit est la vérité.
> 8. Il y a trois témoins, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois témoins sont d'accord.[4]

De ce qui précède, nous pouvons déduire que les traductions anglaises de la Bible ont attendu au moins trois siècles, si ce n'est plus, avant de supprimer un passage falsifié qui avait été introduit seulement au 16e siècle.

1. Metzger, pp.101-2
2. *Ibid.*, p.102
3. *KJV*, I Jean 5:6-8
4. *RSV*, *Thomas Nelson & Sons*, 1952. I Jean 5:6-8

7. Corruption contemporaine du texte

Jusqu'ici, je me suis limité à évoquer la corruption du Nouveau Testament dans les manuscrits grecs. D'aucuns, probablement, diront que, depuis la version révisée du roi Jacques de 1881, toutes les éditions grand public se sont employées à purifier le texte biblique grâce à l'examen critique des premiers manuscrits. En d'autres termes, que ces éditions successives se sont plus rapprochées du texte biblique original qu'elles ne s'en sont éloignées à cause de corruptions intentionnelles ou accidentelles. En réalité, cette assertion n'est pas valable partout. Chaque traduction est le produit d'une époque et d'un lieu donnés, et de là, elle se trouve façonnée par les interrogations sociales ou politiques présentes à ce moment-là dans la psyché du traducteur. Par conséquent, indépendamment de toute critique textuelle, les préoccupations de cet ordre peuvent suffire à éloigner le produit final du texte original plutôt que de l'en rapprocher.

J'en donne pour illustration ce que J. Blenkinsopp rapporte dans un article intitulé « The Contemporary English Version : Inaccurate Translation Tries to Soften Anti-Judaic Sentiment » (la version anglaise contemporaine : une traduction imprécise pour atténuer le sentiment anti-judaïque) :

> La *Contemporary English Version of the Bible* (*CEV*), publiée l'année dernière par l'American Bible Society [...] a bénéficié d'un soutien actif de la part de l'American Interfaith Institute (Institut Interconfessionnel Américain) [...] en tant que première Bible ne contenant aucun antijudaïsme. Cette allégation est sans doute justifiée par la retraduction, ou dans certains cas par la paraphrase ou simplement l'omission de certaines allusions préjudiciables aux juifs dans le Nouveau Testament.[1]

Il mentionne ensuite des exemples où « les juifs » sont remplacés par « le peuple », « une grande foule de juifs » par « beaucoup de gens », *etc.*, mais aussi des passages entiers dilués, comme « Malheur à vous, scribes et pharisiens, hypocrites ! »[2] qui devient « Vous, pharisiens et enseignants de la loi de Moïse, vous allez avoir des problèmes ! Vous n'êtes que des hommes faux ». L'objectif du traducteur, conclut-il, doit être de coller fidèlement au texte, et non de le cajoler pour lui faire dire ce qu'il ne dit pas[3]. Barclay Newman, tra-

1. *Bible Review*, vol.xii, n°5, Octobre 1996, p.42. Italiques ajoutées.
2. C'est le libellé que l'on trouve dans la *Revised Standard Version*, Matthieu 23.
3. *Bible Review*, vol.xii, n°5, octobre 1996, p.42

ducteur en chef de la *CEV*, répond en assurant que lui et son équipe sont restés fidèles à l'intention du texte grec[1].

> Dans la toute grande partie du Nouveau Testament, « les juifs » doivent être entendus comme « les autres juifs », « certains juifs », « quelques-uns des juifs », « les chefs juifs », « certains des chefs juifs » ou « quelques-uns des chefs juifs ». En parlant de juifs, le Nouveau Testament ne fait jamais référence à la nation dans son ensemble [...] C'est Ponce Pilate – le gouverneur romain – qui a condamné Jésus à mort ! Et les hommes qui ont cloué Jésus sur une croix étaient des soldats romains.[2]

Newman ajoute que le message de Jésus était de nature à unir les juifs et les gentils plutôt qu'à favoriser des sentiments anti-juifs. Une restitution fidèle du Nouveau Testament exige la recherche de « moyens à même de faire échec aux fausses impressions et de vaincre la haine »[3]. Cependant, en poursuivant cet objectif, qui est en soi en contradiction saisissante avec la conception talmudique de Jésus[4], l'équipe de la *CEV* crée souvent ses propres fausses impressions en faisant le choix d'aller dans la direction opposée. Par exemple :

– La version du roi Jacques propose cette traduction de 2 Chroniques 21:11-13 :

> 11. De plus il [Joram] fit des hauts lieux dans les montagnes de Juda, et il fit que les habitants de Jérusalem se livrèrent à la fornication, et il *y* poussa Juda.
> 12. Et il vint à lui un écrit d'Elie, le prophète, disant : Ainsi dit le Seigneur Dieu de David, ton père. Parce que tu n'as pas marché selon les chemins de Josaphat, ton père, ni selon les chemins d'Asa, roi de Juda ;
> 13. Mais que tu as marché selon le chemin des rois d'Israël, et que tu as fait Juda et les habitants de Jérusalem, se prostituer, selon les prostitutions de la maison d'Achab, et aussi que tu as tué tes frères de la maison de ton père, *lesquels étaient* meilleurs que toi.

– La *Revised Standard Version* et la *New World Translation*[5] donnent toutes deux à peu près le même sens – « infidélité » et « relations sexuelles immorales » respectivement. Je les ai consultées parce que le rendu de la *CEV* m'a paru très différent :

> 11. Joram fit même des sanctuaires locaux dans les collines de Juda et poussa le peuple à pécher contre le Seigneur en adorant des dieux étrangers.

1. B.M. Newman, « Le traducteur en chef de la *CEV* : Nous avons été fidèles à l'intention du texte », *Bible Review*, vol.xii, n°5, octobre 1996, p.43.
2. *Ibid.*, p.43
3. *Ibid.*, p.43
4. Israel Shahak écrit : « Selon le Talmud, Jésus a été exécuté par un vrai tribunal rabbinique pour idolâtrie, incitation d'autres juifs à l'idolâtrie et mépris de l'autorité rabbinique. Toutes les sources juives classiques qui mentionnent son exécution en assument volontiers la responsabilité : dans le récit talmudique, les Romains ne sont même pas mentionnés ». [*Jewish History, Jewish Religion*, pp.97-98] Et quant au sort de Jésus, « le Talmud affirme que sa punition en enfer est d'être immergé dans des excréments bouillants ». [*Ibid.*, pp.20-21]
5. *New World Translation of the Holy Scriptures*, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. 1984.

> 12. Il lui vint un jour un écrit de la part du Prophète Elie disant : J'ai un message pour toi de la part du Seigneur Dieu que ton ancêtre David adorait. Il sait que tu n'as pas suivi l'exemple de Josaphat, ton père, et d'Asa, ton grand-père ;
> 13. Au lieu de cela, tu as agi comme ces rois pécheurs d'Israël et tu as encouragé le peuple de Juda à ne plus adorer le Seigneur, tout comme Achab et ses descendants. Tu as même assassiné tes propres frères, qui étaient de meilleurs hommes que toi.

Ne pas parler de fornication ni de prostitution ne semble se justifier par aucun motif, à moins que ce ne soit pour éviter que le lecteur ne se fasse une opinion trop négative sur la moralité en vigueur pendant les Royaumes divisés d'Israël et de Juda.

Voici deux versets d'Esaïe, tirés de la version du roi Jacques :

- (36:11) Alors Eliakim, Schebna et Joach dirent à Rabschaké : Parle, je te prie, à tes serviteurs en langage syrien, car nous le comprenons ; et ne nous parle pas dans la langue des juifs, à l'oreille du peuple qui est sur la muraille.
- (36:13) Puis Rabschaké se leva, et s'écria à haute voix dans la langue des juifs, et dit : Vous entendez les paroles du grand roi, le roi d'Assyrie.

Cette même expression – « la langue des juifs » (langue judaïque) ou « la langue de Canaan » – se retrouve également dans Esaïe 19:18, 2 Rois 18:26 et 2 Chroniques 32:18. Le fait qu'aucun de ces versets ne cite la langue en question comme étant de l'hébreu est révélateur[1]. La *New World Translation* et la *Revised Standard Version* suivent à peu près la même phraséologie. Cependant, la *CEV* parle bel et bien dans les cinq occurrences de l'hébreu, sans aucune autre annotation, ce qui renforce évidemment les fausses hypothèses dans l'esprit du lecteur.

A noter que j'ai trouvé ces exemples au gré du hasard au moment où je rédigeais les premières parties de ce livre, mais quiconque en a l'envie et le temps pourra trouver de nombreux autres versets alimentant d'autres fausses impressions du même type et qui sont dues au travail partial des traducteurs. La *CEV* n'est que le dernier cas d'école en date. Nous disposons de plus de quarante traductions anglaises imprimées et chacune d'entre elles présente ses propres particularités. Par exemple, de nombreux évangélistes ont jugé les premières éditions de la *Revised Standard Version* comme trop libérales, le *New Testament in Modern English* emploie des formulations inhabituelles, la *Living Bible* mélange le texte et l'interprétation en insérant des mots qui rendent le texte conforme à un point de vue fondamentaliste. La plupart des Bibles adoptent une vision théologique différente s'agissant du Christ,

1. Sujet traité précédemment dans le chapitre 16.2.1.

en privilégiant certaines lectures à d'autres : « une jeune fille sera enceinte » pour « une vierge sera enceinte » (Esaïe 7:14), « le Fils unique » pour « le Fils unique engendré » (Jean 1:14,18), « Jésus-Christ » pour « Jésus-Christ, le Fils de Dieu » (Marc 1:1), *etc.* Les implications théologiques innombrables que l'on trouve dans ces bibles – qui sont le résultat direct d'insertions, de substitutions ou d'omissions diverses et variées, sans parler de l'utilisation sélective des variantes – ne peut être rien d'autre que de la corruption pure du texte original.

8. Des manuscrits anciens démentent les doctrines chrétiennes dominantes

Que ce soit en raison des corruptions successives qu'il a subies ou en raison de la purge des impuretés qui s'y étaient précédemment infiltrées, le Nouveau Testament, tel qu'il est aujourd'hui, est souvent en opposition complète avec les doctrines chrétiennes qu'il est censé renforcer. Il faut dire, en effet, que la grande majorité des chrétiens ne connaissent que des morceaux choisis lus lors des offices ou commentés en chaire. Comme le note Maurice Bucaille, « le cas des protestants mis à part, il n'était pas courant pour les chrétiens de lire les Évangiles dans leur totalité [...] Dans un établissement catholique, j'ai eu en main des œuvres de Virgile et de Platon, mais pas le Nouveau Testament »[1]. Seulement, il se fait qu'aujourd'hui nous découvrons que nombre de ces morceaux choisis, les favoris de choix des évangélistes et le fondement de la connaissance que le chrétien moyen a de sa propre religion, sont en fait faux ou, au mieux, peu fiables, et ont été soit affaiblis dans les Bibles actuelles par des notes de bas de page de mise en garde, soit carrément supprimés. Et ces passages touchent à l'essence même de la doctrine chrétienne.

La Trinité

Nous avons déjà longuement discuté de l'interpolation faite au 16e siècle de la *Comna Johanneum* dans 1 Jean 5:7, la déclaration de la Trinité selon

1. M. Bucaille, *La Bible, le Coran et la science*, p.44-45. Bien que la Bible soit disponible en 286 langues (au dernier recensement), à l'ère de l'édition de masse, elle est devenue un best-seller que très peu de gens se soucient de lire. Malgré son omniprésence dans les points de vente, les hôtels, les enregistrements et dans la culture populaire en général, on estime que seuls quinze pour cent des personnes qui possèdent une Bible la lisent réellement. [M. Abū Laylā, « The Qur'an : Nature, Authenticity, Authority and Influence on the Muslim Mind », *The Islamic Quarterly*, 4e trimestre 1992, vol.xxxvi, n°4, p.235. L'auteur cite M. Barthel, *What Does the Bible Really Say ?*, Angleterre, Souvenir Press Ltd, 1982]

laquelle « le Père, la Parole et le Saint-Esprit, et ces trois-là ne sont qu'un ». Cette interpolation est si bien admise que je ne connais aucune Bible, à l'exception de la version originale de 1611 (version autorisée du roi Jacques), qui inclut encore ce passage. Le seul passage trinitaire restant qui soit clair est Matthieu 28:19 : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit »[1]. Ainsi :

> Cette parole intervenue après la résurrection, que l'on ne trouve dans aucun autre Evangile ni ailleurs dans le Nouveau Testament, a été jugée par certains spécialistes comme une interpolation dans Matthieu. Il a également été souligné que l'incise qui se trouve entre « des disciples » et « enseignez-leur », faisant référence au baptême avec l'emploi de la formule trinitaire, était peut-être une insertion ultérieure.[2]

La Déité de Jésus

La question de savoir si Jésus a jamais parlé de lui-même en tant que Fils de Dieu repose presque exclusivement sur Luc 10:22 :

> Personne ne connaît qui est le Fils, si ce n'est le Père, ni qui est le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler.

Ces mots sont répétés mot pour mot dans Matthieu 11:27. La raison en est que Luc et Matthieu les ont tous deux extraits de Q[3]. Il se fait cependant que ces mots proviennent de la troisième strate de Q, celle qui a été ajoutée par les chrétiens vers l'an 70 de notre ère[4]. Aucune des deux strates précédentes, y compris le Q original tel que conservés par les tout premiers disciples de Jésus, ne contient quoi que ce soit qui évoque la divinité du Christ. En outre, l'expression « Fils de Dieu » se trouve dans l'Ancien Testament sous des formes et des acceptions multiples, dont aucune n'implique une filiation directe, car cela irait à l'encontre du monothéisme juif[5]. En effet, dans la pensée hébraïque, « le Fils de Dieu » désigne un homme qui entretient un lien moral (plutôt que physique) avec Dieu[6], et il est donc possible que les premiers chrétiens aient utilisé cette appellation pour Jésus dans ce sens, dans la mesure où il a été élevé dans la tradition juive. Il se peut également que la fascination pour la civilisation hellénique, dans laquelle les empereurs se considéraient comme des descendants directs des dieux, ait contribué à

1. *RSV*, Matthieu 28:19-20
2. *Dictionary of the Bible*, p.1015
3. Voir chapitre 18.1.
4. B.L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins*, pp.89, 172
5. Voir par exemple Genèse 6:2, Job 38:7 et Exode 4:22.
6. *Dictionary of the Bible*, p.143

faire basculer la perception des chrétiens ultérieurs de l'idée d'un lien moral à celle d'un lien physique direct.

Pour en revenir au Nouveau Testament, c'est dans la version du roi Jacques – au 1 Timothée 3:16 – que l'on trouve une formulation qui laisserait entendre une divinité de Jésus sous forme humaine : « Et, sans contredit, le mystère de piété est grand. Dieu a été manifesté dans la chair [...] ». Or, l'analyse textuelle moderne remet en doute cette lecture et toutes les versions actuelles optent désormais plutôt pour « Il [ou « qui » ou « ce qui »] a été manifesté dans la chair ». Il existe par ailleurs d'autres exemples de critiques textuelles qui affaiblissent la thèse de la divinité de Jésus, dont Marc 1:1 – « le Fils de Dieu » est supprimé –, Jean 6:69 – « Christ, le Fils du Dieu vivant » devient « le Saint de Dieu » –, Actes 8:37 – le verset entier, y compris « Je crois que Jésus Christ est le Fils de Dieu », est supprimé[1] –, et 1 Corinthiens 15:47 – « le second homme est le Seigneur du ciel » devient « le deuxième homme est du ciel »[2].

L'Expiation

Il s'agit de l'expiation du péché originel par Jésus, pour ceux qui croient que le Christ est mort pour leurs péchés. C'est ainsi que le christianisme représente la manifestation ultime de l'amour et du sacrifice, Jésus intercédant pour toute l'humanité au moment de son martyr :

> Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font.

Pourtant, cette parole paroxystique que l'on trouve dans Luc 23:34 (sûrement l'un des versets les plus cités de la Bible) n'existe nulle part dans de nombreux manuscrits anciens, y compris dans les plus anciens d'entre eux, notamment ceux qui datent des années 200 EC environ. A ce propos, Comfort fait remarquer qu'« il est fort probable que ce texte ne faisait pas partie de l'œuvre originale de Luc, mais qu'il a été ajouté plus tard [...] à partir d'une tradition orale »[3]. Ce verset est toutefois tellement essentiel aux récits évangéliques que tous les éditeurs l'incluent, malgré la note de bas de page explicative[4]. De même, il y a un autre verset, Jean 6:47 (libellé de la *KJV* : « Celui qui croit en moi a la vie éternelle »), où le travail de critique textuelle a conduit de nombreuses Bibles modernes à supprimer « en moi » afin que le verset ne distingue plus le Christ en tant que Rédempteur.

1. Comfort estime que ce verset est une interpolation flagrante. [p.128]
2. Tous les exemples sont tirés de la *Revised Standard Version*.
3. Comfort, p.101
4. *Ibid.*, p.101

L'Ascension

Aucun des quatre Évangiles ne rapporte de manière certaine l'ascension du Christ au ciel après la résurrection. Matthieu et Jean concluent tous deux leurs Évangiles sans faire référence à une ascension. Luc 24:51 – « et fut enlevé au ciel » – est introuvable dans plusieurs manuscrits anciens[1], ce qui fait que le verset est souvent relégué en note de bas de page. Mais tout cela n'explique pas la situation très étrange dans Marc, où les douze versets 16:9-20 – y compris celui faisant référence à l'Ascension – sont absents de nombreux manuscrits, ce qui met les Bibles contemporaines dans la situation embarrassante de devoir fournir à la fois une fin longue et une fin abrégée[2]. De cet état de fait, il résulte que pas un seul verset concernant l'Ascension dans les quatre Évangiles n'a pu survivre à l'examen textuel[3].

9. Conclusion

De nombreux autres exemples de ce type existent, mais le plus important est de dire que certains des fondements mêmes de la doctrine chrétienne, ceux-là même qui sont censés être inspirés des récits que la Bible apporte sur la vie du Christ, n'ont dans les éditions modernes des quatre Évangiles soumises à la révision textuelle qu'un soutien marginal, voire aucun soutien du tout. Quelle est donc le fondement de ce nouveau christianisme théologiquement fragilisé ? Et quels sont les doctrines et les principes de base auxquels l'Église peut encore se rattacher aujourd'hui avec conviction ? Nous avons vu précédemment que l'histoire politique juive n'était pas tout à fait propice à la sauvegarde de l'Ancien Testament avec la plupart des chefs juifs qui incitaient au polythéisme à une grande échelle. Nous avons également vu que le texte a disparu à plusieurs reprises et qu'après sa découverte finale au 5e siècle avant JC (d'une source qui importe peu), il a n'a pas cessé de subir des altérations.

Nous voyons à présent que l'histoire n'a pas été plus favorable au Nouveau Testament et que la source même du christianisme est un personnage dont l'existence ne peut être attestée par des sources primaires. Un certain

1. *Ibid.*, p.103

2. Dans la *RSV*, Marc 16:9-20 a été relégué en note de bas de page assortie d'une mise en garde. La *CEV* quant à elle propose deux fins sous les intitulés suivants : « La première fin, ancienne, de l'Évangile de Marc » et « La seconde fin, ancienne, de l'Évangile de Marc ».

3. Le Coran est en revanche formel au sujet de l'Ascension (4:158) et les musulmans croient par conséquent que Jésus, bien que n'ayant jamais été crucifié, a effectivement été élevé au ciel.

nombre de ses enseignements originaux se sont retrouvés dans Q, mais celui-ci, en quelques décennies seulement, a subi des interpolations puis a disparu, vaincu par la myriade de mythologies construites autour de Jésus. Vers la fin du premier siècle, quelques ouvrages biographiques ont vu le jour. Leurs auteurs étaient anonymes et aucun d'entre eux n'avait de relation directe avec la vie de Jésus ni ne révélait les sources des informations qu'il relatait à son sujet. Des sectes rivales ont également vu le jour, chacune se livrant à loisir à modifier les versets qui étaient nécessaires au renforcement de sa vision unique du Christ. Des types de textes ont émergé, divergé, donné naissance à de nouveaux types de texte, puis se sont répandus. Les recensions ont commencé, les interpolations ont persisté et l'analyse textuelle a fini par rejeter de nombreux passages essentiels. Aujourd'hui encore, chaque Bible choisit soigneusement ses variantes, ses formulations et ainsi aboutit à un Jésus à chaque fois quelque peu différent.

Que ceux qui soutiennent que certains des enseignements de Jésus sont encore vivants dans les Évangiles sachent qu'il s'agit de paroles dépouillées de l'esprit qu'elles étaient censées porter, arrachées du contexte dans lequel elles avaient été prononcées. Quand bien même les préceptes de charité et d'amour sont restés, la religion elle-même a été détournée des objectifs premiers que poursuivait Jésus – comme en témoigne Q – pour devenir le culte du Christ Fils de Dieu et le salut conditionné à la croyance qu'il a été crucifié pour racheter les péchés de toute l'humanité.

Nous sommes en effet bien loin du monde des *isnāds*, des certificats de lecture, de la loi du témoignage, du contact personnel, des *ḥuffāẓ*, du *muṣḥaf* de ʿUthmān et de ce texte sacré qu'est le Coran, le texte qui est resté invariablement pur pendant plus de quatorze siècles. Un contraste qui n'a de mesure que celui qui existe entre l'éclat du soleil au zénith et les profondes ténèbres d'une nuit sans lune. Ce contraste alimente les ardeurs des inconditionnels des Écritures bibliques qui jugent inconcevable qu'un autre Livre ait reçu du Tout-Puissant un soin bien plus grand et ait ainsi réussi à déjouer les pièges du temps.

PARTIE 3

ÉVALUATION DE LA RECHERCHE ORIENTALISTE

19

Les orientalistes et le Coran

❖

Comme nous avons déjà eu l'occasion d'aborder les controverses suscitées autour de la paléographie arabe et du *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd, intéressons-nous dans ce chapitre aux autres formes d'attaques déployées par les orientalistes contre le Coran. Ceci nous donnera un avant-goût de l'acharnement qu'ils emploient dans leur contestation de la pureté textuelle du Livre saint de l'islam ainsi qu'un aperçu des sources illégitimes et de la méthodologie bancale auxquelles ils font appel en vue de dissimuler leur supercherie.

1. Démontrer l'existence de déformations dans le Coran en tant qu'urgence

Déterminés à prouver la supériorité morale et théologique de l'Occident, Bergsträsser, Jeffery, Mingana, Pretzl, Tisdall et bien d'autres ont consacré leur vie entière à rechercher dans le Coran les mêmes travers et corruptions qui sont légion dans la Bible. En effet, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la Bible regorge de variations[1], qui, prises ensemble, fragilisent des notions théologiques essentielles et soulèvent des inquiétudes multiples quant aux interpolations que les courants populistes ont charriées dans le texte. En vérité, même si l'on connaît ces dernières années, à l'heure

1. Citant A. Robert, « Cette masse énorme dépasse ce dont on dispose pour n'importe quel texte antique. Elle a fourni quelque 200 000 variantes. La plupart sont des variantes insignifiantes [...] Déjà Westcott et Hort, en donnant ce chiffre, constataient que les sept huitièmes du texte étaient assurés [...] Il y en a pourtant » [A. Robert et A. Feuillet (dir.), *Introduction à la Bible*, tome 1 (Introduction Générale, Ancien Testament), Desclée & Cie, 1959, p.111] Pourtant, il existe aussi des variantes très importantes. Il est intéressant de noter que le chiffre de 200 000 variantes a été ramené à 150 000 dans la traduction anglaise du même ouvrage [Robert et Feuillet, *Interpreting the Scriptures*, traduit par P.W. Skehan et al, Desclee Company, NY, 1969, p.115]. Voir aussi chapitre 18.5.

des bouleversements politiques du Moyen-Orient, une urgence redoublée de la part des orientalistes de démontrer un résultat similaire pour le Coran, les efforts déployés dans ce domaine ne datent pas de ces événements. Des travaux divers et variés figurent à ce rayon bien avant les développements récents : (1) A. Mingana et A. Smith (éd.), *Leaves from Three Ancient Qurâns, Possibly Pre-'Othmânic with a list of their Variants*, Cambridge, 1914 ; (2) G. Bergsträsser, « Plan eines Apparatus Criticus zum Koran », *Sitzungsberichte Bayer. Akad.*, Cahier n°7, Munich, 1930 ; (3) O. Pretzl, « Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran », *Sitzungsberichte Bayer. Akad*, Cahier n°5, Munich, 1934 ; et (4) A. Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, R.F. Moore Company, Inc, New York, 1952. Parmi tous ceux-ci, Jeffery est probablement celui qui a la plus grande production dans ce domaine.

2. La compilation du Coran au crible de l'orientalisme

Les entrées par lesquelles on peut attaquer le texte du Coran sont multiples et l'une d'entre elles consiste à remettre en cause la manière et les circonstances dont il a été consigné puis compilé[1]. Car, si le Coran a bien été consigné du vivant du Prophète, les orientalistes s'interrogent néanmoins pourquoi 'Umar redoutait tant que les *ḥuffāẓ* ne périssent sur le champ de bataille de Yamāmah et pourquoi il mettait en garde Abū Bakr qu'avec leur perte une grande partie du Livre pouvait aussi être perdue[2]. Ils s'interrogent également pourquoi les documents consignés n'ont-ils pas été conservés par le Prophète lui-même ? Et s'ils l'avaient été, pourquoi Zayd ibn Thābit n'avait-il pas été en mesure de les utiliser pour préparer les *ṣuḥuf* ? Ces événements, attestés par al-Bukhārī et admis par l'ensemble de la communauté musulmane, laissent entendre aux orientalistes que les affirmations disant que le Coran avait été dicté et consigné dès les premières heures sont fausses.

A qui la faute ? Les principaux coupables ne semblent être rien d'autre que le manque de connaissances, l'ignorance intentionnelle (التجاهل) ou la méconnaissance des méthodologies pédagogiques musulmanes. En effet, si l'on admet que le Prophète détenait effectivement une copie du Coran, qu'est-ce qui l'aurait poussé à en priver ses Compagnons ? La raison est en

1. Selon Jeffery, « les érudits occidentaux n'acceptent pas l'idée que l'arrangement du texte du Coran qui se trouve entre nos mains aujourd'hui soit l'œuvre du Prophète. » [*Maṣāḥif*, Introduction, p.5]. Jeffery fait ici référence à l'ordonnancement des sourates et des versets.
2. Voir chapitre 6.1.

vérité toute simple : fournir une telle copie inachevée, non mise-à-jour et ne comportant pas les dernières révélations, abrogations ou changements dans l'ordre des versets aurait été un mauvais service rendu à la communauté. Cela équivaudrait à un partage de sources incorrectes, dont les dangers l'emporteraient amplement sur les avantages. En tout état de cause, si une telle copie avait bel et bien existé, pourquoi Zayd ibn Thābit l'avait-t-il ignorée parmi toutes les autres ressources dont il disposait pendant le califat d'Abū Bakr ? Certes, comme je l'avais indiqué précédemment, afin qu'un document acquière une légitimité, l'élève doit intervenir en tant que témoin oculaire et l'avoir reçu de son maître en personne. Mais lorsque cet élément de témoignage est absent et que le document trouvé émane d'un savant décédé par exemple, le texte en question perd alors toute sa valeur. Et c'est bien ce qui s'est produit avec Zayd ibn Thābit. En dictant des versets à ses compagnons, le Prophète instaurait des chaînes de transmission viables, fondées sur la relation directe maître-élève. Inversement, comme il n'avait jamais fourni de documents écrits à ses élèves, les parchemins éventuels, en raison de l'absence de l'élément de témoignage, n'auraient pu servir ni à Zayd ni à personne d'autre, pour le moins en tant que ressource primaire indispensable à la comparaison[1].

Cela dit, si l'ensemble du Coran avait été consigné du vivant du Prophète et conservé sous sa garde ou celle de ses Compagnons, pourquoi 'Umar craignait-il que le Livre ne disparaisse en cas de mort précoce des *ḥuffāẓ* ? La réponse réside une fois de plus dans la loi du témoignage.

Les *ḥuffāẓ*, qui se comptaient par milliers ont acquis leur connaissance complète du Coran par l'intermédiaire de la seule autorité de référence sur terre à même de la leur conférer, le Prophète. Après sa mort, c'était à leur tour de devenir cette autorité de référence. S'ils venaient donc à disparaître précocement, leur mort risquerait d'interrompre le témoignage remontant jusqu'à lui, rendant ainsi impossible la transmission de ce savoir autorisé. De même, les versets qu'ils auraient transcrits de leurs mains perdraient tout avantage, car ils appartiendraient à des individus morts et incapables d'en vérifier l'authenticité. Et si l'on venait à trouver un fragment en tout point conforme avec le Coran tel que mémorisé par d'autres, en l'absence d'un témoin valable de premier ordre, le fragment en question serait considéré au mieux comme un document juridique de troisième ordre. C'est pourquoi,

1. En se référant au chapitre 7.2.1, le *ḥadīth* de Sawwār ibn Shabīb prétend que Zayd a comparé le *muṣḥaf* de 'Uthmān avec l'exemplaire du Coran personnel détenu par le Prophète, conservé sous la garde de 'Ā'isha. Zayd lui a probablement accordé un statut secondaire au cours de ses recherches.

en compilant les *ṣuḥuf*, Abū Bakr insistait pour que chaque personne apporte non seulement les versets écrits qu'elle détenait mais aussi deux témoins pour attester que la dictée venait directement du Prophète (cette loi du témoignage est de nouveau invoquée sous le califat de 'Uthmān). Les versets écrits resteraient bien sûr sur les étagères et dans les armoires, peu importe que le sol de Yamāmah ait été imbibé par le sang des *ḥuffāẓ* ou non, mais l'autorité du témoin, ce point essentiel sur lequel reposait toute la valeur de chaque document, était ce que 'Umar redoutait de perdre.

3. Transmutation de l'islam en idiomes allogènes

Une deuxième entrée fréquemment utilisée pour attaquer le Coran consiste en la conversion massive des sujets d'études islamiques dans un lexique allogène. Dans son *Introduction au droit musulman*, Schacht divise la jurisprudence musulmane selon les rubriques suivantes : les personnes, les biens, les obligations en général, les obligations et contrats en particulier, *etc.*[1] Cela n'a l'air de rien, mais cette disposition transforme délibérément le droit musulman en droit romain. Non seulement, elle ne présente pas les rubriques et les nomenclatures comme elles sont utilisées dans le système juridique musulman, mais en plus elle donne l'ambiguë impression que le droit musulman est l'enfant du droit romain. J. Wansbrough n'y va pas de main morte non plus s'agissant du Coran et divise son livre intitulé *Quranic Studies* selon les grandes lignes suivantes : Principes d'exégèse - (1) Exégèse massorétique ; (2) Exégèse haggadique ; (3) *Deutungsbedürftigkeit* (besoin exégétique) ; (4) Exégèse halakhique ; et (5) Rhétorique et allégorie[2].

Les exégèses qu'il utilise occupent plus de la moitié de l'ouvrage, et pourtant, si je m'adressais à un érudit musulman d'Orient, voire d'Occident, ni l'un ni l'autre ne seraient capables d'en déchiffrer fût-ce la table des matières. Bien sûr, un théologien juif familier de la terminologie de l'Ancien Testament pourrait tout à fait s'y retrouver, mais c'est tout de même un exercice de contorsionniste pas très commode pour un imam à qui on veut à tout prix imposer le costume de rabbin. Dès lors, on est en droit de se poser la question suivante : pourquoi cette insistance à transmuter l'islam si ce n'est pour

1. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford Univ. Press, 1964, Table des matières.
2. J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Sommaire.

le forcer à sortir du champ d'action des érudits musulmans et laisser croire qu'il est dérivé de sources bibliques ?

4. Allégations de plagiat de la Bible

Cela nous amène à une troisième entrée fréquemment utilisée dans les attaques contre le Coran. L'islam est accusé de façon récurrente d'être une simple contrefaçon du judaïsme et du christianisme, une sorte de rejeton illégitime qui s'est approprié la littérature biblique à ses propres fins. Wansbrough, lui-même fermement partisan de cette idée, insistait par exemple sur le fait que « la doctrine islamique en général, et même la figure de Muḥammad, étaient modelées sur le prototype juif rabbinique »[1]. Examinons ce que disent deux érudits sur ce sujet.

4.1. Accusations d'usurpation ratée

Dans un article de l'*Encyclopaedia Britannica* (1891), T. Nöldeke, un pionnier de l'orientalisme, dit avoir relevé de nombreuses erreurs dans le Coran qui seraient dues à « l'ignorance de Muḥammad » sur les débuts de l'histoire juive – une supposée bavure de noms et de détails qu'il aurait usurpés à des sources hébraïques[2]. Dans l'exposé de ces erreurs, il affirme que :

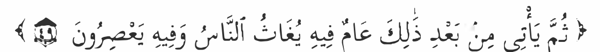
> [Même le juif le plus ignorant n'aurait jamais pu confondre Haman (le ministre d'Assuérus) avec le ministre de Pharaon, ni confondre Miriam, la sœur de Moïse, avec Marie (= Miriam), la mère du Christ [...] [Et] dans son ignorance de tout ce qui sort du cadre purement arabique, il dit que la fertilité de l'Égypte – où il ne pleut presque jamais et où la pluie ne manque à personne – dépend non pas des crues du Nil mais des précipitations (xii. 49).[3]

Dans cette tentative de duperie, Nöldeke omet de signaler que le Coran désigne Marie, la mère du Christ, non pas comme sœur de Moïse, mais comme « sœur d'Aaron »[4]. En effet, Aaron était le premier en ligne pour le sacerdoce israélite. Et comme d'après le Nouveau Testament, Élisabeth, la cousine de Marie et la mère de Jean-Baptiste, était issue d'une famille

1. Voir R.S. Humphreys, *Islamic History : A Framework for Inquiry*, Revised edition, Princeton Univ. Press, 1991, p.84
2. Voir *The Koran*, *Encyclopaedia Britannica*, 9e édition, 1891, vol. 6, pp.597ff. Réimprimé chez Ibn Warraq (éd.), *The Origins of the Koran : Classic Essays on Islam's Holy Book*, Prometheus Books, Amherst, NY, 1998, pp.36-63.
3. T. Nöldeke, *The Koran*, chez Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran*, p.43
4. Coran 19:28

sacerdotale, elle était *de facto* qualifiée au statut de « fille d'Aaron »[1]. De là, nous pouvons par extension désigner de manière tout aussi probante à la fois Marie et Élisabeth comme « sœurs d'Aaron » ou « filles de 'Imrān », le père d'Aaron[2]. Quant à Hamān, l'argument est que son nom doit provenir de la Bible, comme si aucun autre notable de ce nom n'a existé dans l'histoire. Qui est en mesure d'affirmer, sous prétexte que les écritures antérieures ne le mentionnaient pas explicitement, que Pharaon n'avait pas aussi un proche collaborateur de ce nom ? D'ailleurs, Hamān apparaît dans la Bible uniquement dans le livre d'Esther, un livre largement considéré comme une œuvre de fantaisie[3]. Et malgré le rôle de premier plan qu'il joue dans Esther, il n'existe aucune trace d'un Hamān, ou de tout autre non-Périsien, comme second de Xerxès (Assuérus) à quelque moment que ce soit[4]. On trouve en revanche une référence à Hamān dans les hiéroglyphes égyptiens : il s'agit du nom du chef des ouvriers des carrières de pierre pendant la période du Nouvel Empire[5]. Cette profession correspond parfaitement au sens coranique, et l'époque coïncide avec celle de Moïse[6]. Et si l'on considère que ce n'est qu'au 19e siècle que les hiéroglyphes sont passés du statut de langue morte à celui de texte déchiffrable, cette mention constitue une preuve de plus de la nature miraculeuse du Coran et de son origine divine.

Qu'en est-il de l'affirmation de Nöldeke concernant la fertilité en Égypte ? Comme n'importe quel spécialiste pourra en témoigner, les crues du Nil sont dues en grande partie à la variabilité des précipitations à sa source. Cela étant dit, le verset 12:49 dit :



Puis, viendra après cela une année où les gens seront secourus et iront au pressoir.

1. Luc 1:5. Voir également Luc 1:36.

2. Voir les commentaires relatifs aux versets 3:35 et 19:28 dans la traduction anglaise du Saint Coran de Yusuf Ali.

3. La position de la *Jewish Encyclopedia* est typique : « la grande majorité des commentateurs modernes sont arrivés à la conclusion que le livre est une pure fiction, bien que certains auteurs nuancent leur critique en essayant de le traiter comme un roman historique ». [« Esther », *The Jewish Encyclopedia*, Funk & Wagnalls Co., 1905, v:236] L'*Oxford Companion to the Bible* affirme également qu'« en termes de genre littéraire, le livre n'est pas une histoire. [...] [Il] est mieux perçu comme une nouvelle » [p. 199].

4. L.E. Keck *et al.* (éd.), *The New Interpreter's Bible : General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, Abingdon Press, 1994, iii:859.

5. M. Bucaille, Moïse et Pharaon : *Les Hébreux en Égypte*, NTT Mediascope Inc., 1995, pp.192-93

6. Le Nouvel Empire se situe approximativement entre l'an 1575 et l'an 1087 avant JC et la plupart des spécialistes s'accordent à dire que Moïse a vécu sous le règne de Ramsès II, ce qui permet de dater l'Exode au milieu du 13e siècle avant JC. [*The Oxford Companion to the Bible*, pp.180, 210]

Je laisse au lecteur le soin de trouver dans ce verset une quelconque référence à la pluie. En réalité, cette accusation est due au fait que Nöldeke confond les mots « pluie » et « secours » en arabe.

4.2. Une Bible falsifiée

C'est Hirschfeld qui porte cette accusation contre le Coran[1], une charge qui nous donne l'occasion d'évoquer deux des doctrines principales du christianisme, si tant est que Hirschfeld fait référence au Nouveau Testament lorsqu'il parle de la Bible : le péché originel et l'expiation. La première doctrine veut que le péché originel soit un héritage légué à tous les humains, descendants d'Adam, tandis que la seconde veut que Dieu ait sacrifié son Fils unique comme seul moyen d'absolution de ce péché. Or, si le Coran était une fausse Bible, pourquoi rejette-t-il alors catégoriquement et l'une et l'autre :

﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَـٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾

Or, Adam recueillit de son Seigneur certaines paroles [de guidance], et Il [Dieu] agréa son repentir.[2]

﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾

Nulle âme n'acquiert [le mal] sans contrepartie, mais nulle n'est chargée du chargement d'une autre.[3]

De même, la Trinité et le salut par le Christ, les quintessences mêmes de la doctrine chrétienne, se voient eux aussi opposer une fin de non-recevoir catégorique dans le Coran. Quant aux récits bibliques que l'on y trouve, ils relèvent plus de l'histoire que de l'idéologie.

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴾

Dis : « Il est Dieu, Il est Un, Allāh, l'Éternel, l'Absolu, qui n'engendre ni ne fut engendré, et nul n'est égal à Lui.[4]

Où se trouve donc exactement cette contrefaçon ? Et en ce qui concerne les emprunts qu'il aurait faits de l'Ancien Testament (si l'on croit Wansbrough, Nöldeke et d'autres), pourquoi le Prophète aurait-il cherché à

1. A. Mingana, *The Transmission of the Koran*, chez Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran*, p.112
2. Coran 2:37
3. Coran 6:164
4. Coran 112:1-4

reprendre une Écriture qui présente Yahvé comme un Dieu tribal, affidé non pas aux Samaritains ou aux Édomites mais exclusivement à Israël ? Car, dès l'ouverture du Livre, le Coran nous dit :

﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ﴾

Au nom de Dieu, le Tout Miséricorde, le Miséricordieux.
Louange à Dieu, Seigneur des mondes.[1]

N'est-ce pas là une invocation universelle à Allāh, une allégeance qui transcende tribus et races et qui se fonde exclusivement sur les préceptes de la foi ?

5. Déformation délibérée du Coran

Une quatrième démarche consiste à falsifier le Livre saint lui-même. Nous avons déjà examiné de manière critique les théories de Goldziher et de Jeffery au sujet des variantes, mais il en existe d'autres qui méritent que l'on s'y attarde.

5.1. Tentative de falsification du Coran par Blachère

Dans sa traduction française du Coran, Régis Blachère (*Le Coran*, 1949) ne s'est pas seulement contenté de modifier l'ordre des sourates mais il a en plus ajouté deux versets inventés dans le corps du texte coranique. Il s'est basé pour cela sur une narration mensongère dans laquelle Satan aurait transmis ses « révélations » au Prophète, lequel aurait été vraisemblablement incapable de distinguer les Paroles d'Allāh des marmonnements polythéistes de l'histoire. Ni les chaînes de transmission des différentes récitations, ni les 250 000 manuscrits coraniques existants ne font état de ces deux versets qui, à eux seuls, contredisent totalement tout ce qui les précède et les suit, à savoir tout ce qui fait l'essence même du Coran[2].

1. Coran 1:1-2
2. Pour une analyse détaillée de ce sujet, voir ʻUrwah ibn az-Zubayr, *al-Maghāzī*, p.106-10, en particulier les notes de bas de page.

86 N° 30 = SOURATE LIII

19 Avez-vous considéré al-Lât et al-'Ozzä
20 et Manât, cette troisième autre.
20 *bis* Ce sont les Sublimes Déesses
20 *ter* et leur intercession est certes souhaitée.
21 Avez-vous le Mâle et, Lui, la Femelle !
22 Cela, alors, serait un partage inique !
24 L'Homme a-t-il ce qu'il désire ?
25 A Allah appartiennent la [*Vie*] Dernière et Première.

23 Ce ne sont que des noms dont vous les avez nommées, vous et vos pères. Allah ne fit descendre, avec elles, aucune probation (*sulṭân*). Vous ne suivez que votre conjecture et ce que désirent vos âmes alors que certes, à vos pères, est venue la Direction de leur Seigneur.

III. — Les vt. suivants traitent eux aussi de l'intercession et de l'appellation, féminine, en arabe, donnée aux Anges. Par suite de leur assonance, il a pu paraître naturel de les lier aux précédents. Ils sont cependants postérieurs

20 *bis* et 20 *ter*. Le texte de ces deux vt. se trouve dans *GdQ*, 100, note 4 avec références et variantes ; cf. *Introd.*, 242.

21. Ce vt. est éclairé par le n° 22 = LII, 39.

23. *Vous les avez... avec elles.* Ces deux pronoms représentent les trois divinités mentionnées dans les vt. 19-20. ‖ *Vous ne suivez.* Au lieu de cette var. canonique, la Vulgate porte : *ils ne suivent.* L'idée est la suivante : « Vous êtes actuellement dans l'erreur de même que vos ancêtres qui, pourtant, eux aussi, ont reçu l'enseignement divin. »

24. La particule *'am* n'est pas uniquement adversative, mais aussi interrogative. Elle sous-entend toutefois, dans ce dernier cas, un énoncé qui va contraster avec une idée précédente.

Figure 19.1 : La traduction de Blachère avec les deux versets inventés : 20 bis et 20 ter

Numérotés « 20 bis » et « 20 ter », ces faux versets veulent que les musulmans rendent gloire aux idoles de la Mecque préislamique[1].

Ce récit frauduleux a ouvert une brèche dans laquelle les orientalistes n'ont pas tardé de s'engouffrer. La *Sira* d'Ibn Isḥāq, biographie précoce et définitive du Prophète, a été traduite par le révérend Guillaume et a connu un immense succès dans les pays musulmans non arabes où elle a fait l'objet de réimpressions continues depuis 1967. Dans cette traduction, Guillaume recourt à des malhonnêtetés si nombreuses qu'il est impossible de toutes les mentionner ici. Parmi celles-ci, l'insertion de deux pages tirées d'un ouvrage de Ṭabarī, dans lequel ce dernier relate cette fausse histoire uniquement pour la curiosité. Or, Guillaume n'indique jamais clairement qu'il s'agit de citations externes et se contente de flanquer celles-ci de parenthèses au lieu de les séparer du corps du texte, tout en les faisant précéder d'un Ṭ qu'il emploie à tour de bras sans jamais en expliquer le pourquoi. Ce long récit de

1. Ces faux versets mis à part, Blachère (et d'autres comme Rodwell et Richard Bell) modifie dans sa traduction l'ordre des sourates, remettant à nouveau en question le caractère saint du texte d'une manière commode, eu égard aux opinions occidentales concernant l'ordonnancement présumé des sourates dans le *muṣḥaf* d'Ibn Mas'ūd.

deux pages a évidemment subi la même opacité[1], induisant fatalement en erreur le musulman profane qui, sans s'en apercevoir, assimile un récit mêlant vérité et pure fiction polythéiste, et croit que l'histoire en question fait partie intégrante de l'œuvre historique sérieuse d'Ibn Isḥāq.

5.2. La tentative de distorsion du Coran par Mingana

Le révérend Mingana, que certains estiment comme « un grand spécialiste de l'arabe »[2], n'a en réalité qu'une maîtrise chancelante de cette langue. Dans son ouvrage intitulé *An Important Manuscript of the Traditions of Bukhārī*[3], il commet de vulgaires erreurs en seulement quelques lignes copiées de l'arabe, notamment dans les cas suivants : transcription incorrecte de وحدثني (qu'il transcrit وخدمني) ; lecture de أبو الفضل بن comme أبو المظفر ; omission de mots tels que مقابلة ; incapacité à lire des mots partiels comme إجازة (qu'il choisit comme par hasard de laisser tomber) ; ajout d'un second و ; traduction erronée des termes ثنا et أنا, et j'en passe et des meilleurs, dans une série d'erreurs qui ne relèvent de rien d'autre que de l'incompétence.

Son ouvrage *Traditions of Bukhārī* est bien sûr une compilation de *ḥadīth*-s, et je m'en sers simplement comme cas d'école. Mais pour ce qui est du Coran, nous constatons là aussi que Mingana laisse une suite en publiant un ouvrage intitulé *Leaves from Three Ancient Qurâns, Possibly Pre-'Othmânic with a list of their Variants* (Feuillets de trois anciens Coran-s, possiblement pré-'uthmāniens, assortis d'une liste de leurs variantes)[4]. Le manuscrit de départ est un palimpseste en vélin. Contenant à l'origine des versets du Coran, l'encre a ensuite été lavée et recouverte par un chrétien arabe[5]. Devant la difficulté d'accéder à la couche initiale du texte, Mingana expose les trois feuillets à de la lumière infrarouge afin d'augmenter le contraste[6].

1. Voir A. Guillaume, *The Life of Muhammad : A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh*, 8e impression, Oxford Univ. Press, Karachi, 1987, p.165.
2. Ibn Warraq (éd.), *Origins of the Koran*, p.410
3. Cambridge, 1936
4. Cambridge, 1914
5. Les deux écritures sont perpendiculaires l'une à l'autre. Le palimpseste désigne un parchemin ou une tablette sur laquelle on a écrit plusieurs fois, le texte antérieur, effacé grossièrement, restant en partie visible.
6. Mingana et Smith (éd.), *Leaves from Three Ancient Qurâns*, Planche Qurân B

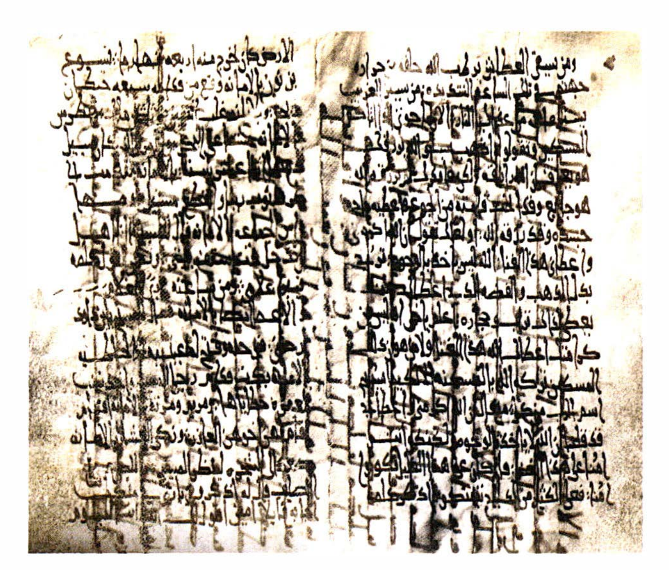


Figure 19.2 : Un des feuillets de palimpseste utilisés par Mingana
Source : Mingana & Lewis (éd.), *Leaves from Three Ancient Qurâns*, Planche Coran B

Lors de l'analyse des feuillets, Mingana propose une liste des variantes coraniques qu'il dit avoir trouvées dans le manuscrit, accompagnée d'une traduction anglaise. Cette liste recèle un nombre impressionnant de malhonnêtetés manifestes, visant surtout les lecteurs ayant peu de connaissances en langue arabe. Les quatre variantes suivantes permettront d'y voir plus clair :

– Mingana écrit :

> A moins que اللكم (ou اللك) ne signifie *coup*, *poing*, *boxe*, ce terme reste tout-à-fait obscur. La phrase correspondante dans le Coran [imprimé] se lit comme suit : – إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا – « Ils ne te seront d'aucune utilité vis-à-vis de Dieu (Ô Muḥammad) ». Notre texte se lit comme suit :
>
> إنهم لن يغنوا عنك من اللكم (ou اللك) هكا
>
> « par dérision, ils ne prendront pas de coup à ta place ». Si l'on rejette ce sens, la vraie signification de ce substantif restera un problème. Le *Kāmūs* (dictionnaire) nous le définit comme suit : – الضرب باليد مجموعة اللكز والدفع –. Le nom abstrait هكم dans sa forme trilitère et non sa forme تفعّل n'est pas fréquemment usité dans l'arabe post-coranique, contrairement à l'adjectif هكِم que l'on rencontre chez quelques bons écrivains.[1]

Notes : Tant d'acrobaties linguistiques pour un résultat sans intérêt. Avec son inaptitude à lire même les manuscrits les plus clairs d'al-Bukhārī, je ne parle même pas des palimpsestes, Mingana nous livre une traduction franchement fausse et une fin qui ne fait aucun sens plausible dans ce contexte. Le terme اللكم

1. *Ibid.*, p.xxxvii

appartient bel et bien au champ lexical de la boxe, pas du Coran, et si je devais fournir une traduction de ce libellé, mon rendu le plus indulgent serait : « Par méchanceté, ils ne vous protégeront pas du coup de poing [*sic*] ». Les deux derniers mots sont de toute vraisemblance dus à une erreur de scribe – quel scribe essaierait délibérément d'altérer ce verset en y insérant de telles absurdités ? – mais malgré tout Mingana refuse d'abandonner.

– De la sourate 17:1 [1]

Coran imprimé (comme indiqué par Mingana)	حوله	باركنا
Manuscrit de Mingana	حوله	بركنا

Notes : Quiconque consulte le *mushaf* imprimé de Médine constatera que l'orthographe utilisée ici est بٰركنا, et non باركنا. Mingana insère donc le *alif* de son propre chef dans le premier cas, puis le laisse de côté dans le second pour créer une « variante ». De plus, le mot *barak* (برك) signifie aussi bien bénir que s'agenouiller, et Mingana en profite pour traduire la première ligne (avec son *alif* ajouté) par « béni », et la seconde par « agenouillé ».

– De la sourate 9:37 [2]

Coran imprimé (comme indiqué par Mingana)	[الكافرين]	القوم	لا يهدى
Manuscrit de Mingana	[الكافرين]	لقوم	لا يهدا

Notes : Nul n'ignore que les premiers scribes du Coran se passaient parfois des voyelles (ي - و - ا) dans leurs copies[3], et en le cas d'espèce le rédacteur s'est passé de la voyelle finale de يهدى car elle est muette. Une fois de plus, Mingana profite de l'occurrence, cette fois par une transposition grotesque. Il sépare le *alif* de القوم et le juxtapose à لا يهد, créant ainsi une nouvelle phrase grammaticalement fausse et sémantiquement vide.

– De la sourate 40:85[4]

Coran imprimé (comme indiqué par Mingana)	ايمانهم	ينفعهم	يك	فلم
Manuscrit de Mingana	ايمانهم	نفعهم	يكن	فلم

Notes : La même astuce est employée ici, mais de manière un peu plus sophistiquée. Ici, Mingana transpose le – يـ – de ينفعهم en يك, puis ajoute de manière originale ses propres points au texte qui en est dépourvu pour former يكن.

1. *Ibid.*, p.xxxviii
2. Mingana, *Leaves from Three Ancient Qurâns*, p.xxxviii. Il cite le même libellé pour le verset 9:24.
3. Voir chapitre 10.1.
4. Mingana, *Leaves from Three Ancient Qurâns*, p.xxxix

6. Puin et les fragments de Sanaa

Dans son ouvrage *The Qur'ān as Text*, Gerd-R. Joseph Puin parle des particularités trouvées dans les précieux manuscrits du Yémen[1] :

- Défectuosités graphiques du *alif* avec des occurrences de ce type plus fréquentes dans les fragments de Sanaa que dans les autres ;
- Variations dans la position des séparateurs de versets à l'intérieur de certains d'entre eux ;
- La « plus grande » découverte concerne le fragment où la fin de la sourate 26 est suivie par la sourate 37.

S'appuyant largement sur les conclusions de G.R. Puin, l'article de Toby Lester intitulé « What is the Koran ? » et publié dans l'*Atlantic Monthly* de janvier 1999, a permis de projeter sur le devant de la scène les fragments yéménites mais aussi Puin lui-même[2], l'une des principales figures de la restauration des *muṣḥaf*-s de Sanaa. Et selon que l'on soit orientaliste ou musulman dévot, les propos qu'a tenus Lester sur les travaux de Puin ont suscité des réactions contradictoires, allant du grand bonheur à la colère profonde. Ainsi, pour dissiper la méfiance et neutraliser la colère de la rue musulmane, Puin s'est résolu à écrire une longue lettre qu'il a adressée en arabe au président des Antiquités yéménites, al-Qāḍī al-Akwaʿ. Cette lettre a ensuite été publiée dans le quotidien yéménite *ath-Thawra* et je l'ai reproduite partiellement au premier chapitre du présent ouvrage[3]. Puin y fait l'éloge des *muṣḥaf*-s de Sanaa et confirme que ces derniers fortifient la position musulmane au sujet du Coran. Pourtant la subtilité et le flou de ses propos ne laissent aucun doute sur ses intentions réelles, à savoir jeter le discrédit sur toute l'histoire du Coran. Voici une traduction de la partie de la lettre qui concerne ce thème :

> Les restes [de ces anciens *muṣḥaf*-s] remontent, science à l'appui, au premier siècle de l'Hégire ! Le seul fait que ces manuscrits se trouvent à Sanaa [...] [nous fournit] la preuve archéologique unique de l'achèvement du Coran au premier siècle de l'hégire et non, comme beaucoup d'érudits non musulmans le pensent, à partir du troisième siècle de l'hégire ! Bien sûr, les musulmans sont en droit de s'interroger sur l'intérêt qu'aurait une telle information provenant d'érudits non-musulmans, sachant que leur conviction est que le *muṣḥaf* complet existe

1. Voir G.R. Puin, *Observations on Early Qur'an Manuscripts in Ṣanʿāʾ*, chez S. Wild (éd.), *The Qur'an as Text*, p.111.
2. Pour une description détaillée, voir al-Qāḍī al-Akwaʿ, *The Mosque of Ṣanʿāʾ : A Leading Islamic Monument in Yemen*, chez *Maṣāḥif Ṣanʿāʾ*, pp.9-24 (section arabe).
3. La totalité de la lettre a été publiée dans le numéro du 24.11.1419 AH. J'en ai reproduit une partie dans la figure 1.1.

> depuis le troisième calife, 'Uthmān ibn 'Affān. Cette conviction est simplement fondée sur une croyance de bonne foi, car nous ne disposons pas de l'exemplaire original du *muṣḥaf* qui a été rédigé sous la supervision de 'Uthmān, ni d'aucune des autres copies qu'il a expédiées dans les différentes provinces [...]

En somme, il nous dit que :

- Les manuscrits de Sanaa sont la seule preuve qu'on ait de l'achèvement du Coran au 1e siècle de l'Hégire, ce qui constitue une ferme réfutation des thèses soutenues par de nombreux érudits non-musulmans où il est question d'un achèvement du Coran seulement à partir du début du 3e siècle ;
- Les musulmans ne possèdent aucune preuve de l'existence du *muṣḥaf* complet depuis le califat de 'Uthmān. Ils s'appuient pour cela uniquement sur la bonne foi.

La plupart des allégations de Puin ont déjà fait l'objet d'une réponse. Les irrégularités orthographiques des *alif*-s ont été largement abordées dans les chapitres 10 et 12. Sa découverte en fanfare d'un fragment où la sourate 26 est suivie de la sourate 37 n'est pas une occurrence unique comme j'en ai montré l'existence dans d'autres *muṣḥaf*-s partiels, voir chapitre 5.3.3. Quant au mauvais positionnement de certains séparateurs de versets, les inconstances dans ce domaine ont déjà été notées et cataloguées par les premiers savants musulmans. La seule allégation qui n'a pas encore fait l'objet d'analyse est abordée ci-après.

Les fragments de Sanaa constituent-ils la seule preuve de l'achèvement du Coran au 1e siècle ?

Puin fait à ce sujet deux affirmations qui s'entremêlent. D'un côté il avance la date de l'achèvement du Coran du 3e au 1e siècle, et de l'autre il s'abstient de fournir plus de précision, ce qui ouvre de manière subtile un large intervalle de temps où on est censé trouver la réponse.

Tous les orientalistes n'infèrent pas que le Coran a été achevé au début du 3e siècle. Il y en a, comme le révérend Mingana par exemple, qui soutiennent qu'il a été achevé avant la fin du premier, et d'autres encore, par exemple Muir, qui soutiennent que le *muṣḥaf* actuel est identique au texte transmis par le Prophète. Il y a aussi al-Ḥajjāj (*m.* 95 AH), à qui de nombreux spécialistes occidentaux attribuent le mérite de la fixation définitive du Coran. Quel qu'il en soit, toutes ces dates se situent au 1e siècle et l'imprécision laissée par Puin permet de choisir n'importe quelle date au milieu de cet intervalle. Or, la précision n'est pas un vain mot lorsqu'il s'agit d'érudition sérieuse, et nous

nous devons de nous y conformer. La mort du Prophète au début de l'an 11 de l'Hégire a marqué la fin toute naturelle des révélations. A la suite de quoi, elles ont été compilées dans leur forme squelettique sous le califat d'Abū Bakr (*m.* 13 AH), puis l'orthographe a été unifiée et les copies expédiées par 'Uthmān (25-30 AH). Telle est la position des musulmans. Jamais les musulmans n'ont prétendu que le Coran complet n'a existé qu'après 'Uthmān, et si Puin revendique cela, alors ce qu'il dit ne peut en aucun cas être au nom des musulmans.

De nombreuses bibliothèques à travers le monde regorgent de dizaines et de dizaines de manuscrits du Coran datant du 1e siècle[1]. J'estime personnellement leur nombre dans le monde entier à environ un quart de million de manuscrits de *muṣḥaf*-s partiels ou complets couvrant toutes les périodes[2]. Vous trouverez ci-dessous une liste de certains de ces *muṣḥaf*-s, tous incontestablement datés du 1e siècle. Pour établir cette liste, je me suis appuyé sur le travail de K. 'Awwād[3], en ne retenant de la sienne (classement en chiffres gras) que les *muṣḥaf*-s du 1e siècle et en réorganisant les entrées par nom[4].

1. Il est intéressant de noter qu'il existe environ 2 327 copies de *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dans le monde, comme le mentionne le catalogue *al-Fihrist as-shāmil li at-turāth al-arabī al-islāmī al-makhṭūṭ al-ḥadīth an-nabawī ash-sharīf wa ulūmahu wa rijāluhu* [Fondation Āl al-Bayt, Amman, 1991, i:493-565]. Au vu de ce nombre impressionnant (bien que le catalogue ne soit ni très précis ni exhaustif), on peut sans trop de risque supposer que le nombre de manuscrits du *muṣḥaf* est plusieurs fois supérieur à ce chiffre.

2. Il s'agit d'un chiffre prudent qui peut être bien en deçà de la réalité. La collection de *Türk ve Islâm Eserleri Müzesi* à Istanbul compte selon les estimations environ 210 000 feuillets [F. Déroche, « Le Coran d'Amāgūr », *Manuscripts of the Middle East*, Leyde, 1990-91, vol.5, p.59]. Il existe également « [...] environ 40 mille *folios* de vieux parchemins et de papiers de textes coraniques provenant de la Grande Mosquée de Sanaa [...] ». [G.R. Puin, *Methods of Research on Qur'anic Manuscripts – A Few Ideas*, chez *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, p.9] Il existe par ailleurs de nombreuses collections importantes dans d'autres parties du monde. Récemment, un nouveau *muṣḥaf* attribué à 'Uthmān a été mis au jour à l'Institut oriental de Saint-Pétersbourg, le manuscrit E20. Pour une édition en fac-similé, voir E. Rezvan, The *Qurān of Uthmān* (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent), Centre d'études orientales de Saint- Pétersbourg, Saint-Pétersbourg, 2004. Ce *muṣḥaf* a fait l'objet (ainsi que d'autres attribués au calife 'Uthmān) d'une analyse appropriée au chapitre 11.

3. K. 'Awwād, *Aqdam al-makhṭūṭāt al-'arabiyya fī maktabāt al-'ālam*, pp.31-59

4. Quelques remarques par rapport à cette liste :

Bien que bon nombre de ces *muṣḥaf*-s soient attribués pour ce qui est de leur transcription à tel ou tel individu, nous ne pouvons ni le confirmer ni l'infirmer, les manuscrits eux-mêmes étant muets sur ce point. D'autres sources, le plus souvent anonymes, ont fourni l'identité des scribes. Pour une datation approximative, des recherches propres seront indispensables. Lorsqu'un *muṣḥaf* est attribué à 'Uthmān, *etc.*, cela peut très bien signifier par exemple que le scribe l'a copié d'un *muṣḥaf* expédié par 'Uthmān.

De nombreuses nouvelles écritures ont été découvertes, ce qui peut nous aider à suivre l'évolution d'une écriture donnée. Une écriture d'apparence laide ne précède pas nécessairement du point de vue de la date une écriture plus enjolivée. J'ai d'ailleurs moi-même rencontré un tel exemple : des inscriptions grossières trouvées dans le palais de Baraqa par rapport à d'autres plus polies mais plus anciennes trouvées dans la même région. [Ibrāhīm Jum'a, *Dirāsāt fī taṭawwur al-kitāba al-kūfiyya*, p.127] Un *muṣḥaf* écrit d'une belle main ne signifie pas de façon automatique qu'il est de date postérieure, telle a malheureusement été l'attitude d'al-Munajjid et d'autres, qui ont aveuglément accepté certaines théories non prouvées de ce type.

- [1] Copie attribuée au calife 'Uthmān ibn 'Affān. *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, Istanbul, n°1[1] ;
- [2] Une autre copie attribuée à 'Uthmān ibn 'Affān. *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, n°208. Cette copie compte quelque 300 feuillets et il lui manque une partie des deux extrémités ;
- [3] Une autre copie attribuée à 'Uthmān ibn 'Affān. *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, n°10. Cette copie ne compte que 83 feuillets et contient des notes en langue turque mentionnant le nom du scribe ;
- [12] Copie attribuée au calife 'Uthmān et conservée au Musée d'art islamique d'Istanbul. Il manque les feuillets du début, du milieu et de la fin. Al-Munajjid la date de la seconde moitié du 1e siècle[2] ;
- [43] Copie attribuée au calife 'Uthmān à Tachkent, 353 feuillets ;
- [46] Une copie volumineuse de 1000 pages, écrite entre 25-31 AH à *Rawāq al-Maghāriba*, al-Azhar, Le Caire ;
- [58] Copie attribuée au calife 'Uthmān. Bibliothèque égyptienne, Le Caire ;
- [4] Copie attribuée au calife 'Alī ibn Abī Ṭālib sur palimpseste. *Muzesi Kutuphanesi, Topkapi Sarayi*, n°36E.H.29. La copie compte 147 feuillets ;
- [5] Copie attribuée au calife 'Alī. *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, n°33. Seulement 48 feuillets ;
- [11] Copie attribuée au calife 'Alī. *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, n°25E.H.2. Contient 414 feuillets ;
- [37] Copie attribuée au calife 'Alī. *Raza Library*, Rampur, Inde, n°1. Contient 343 feuillets ;
- [42] Copie attribuée au calife 'Alī, San'a', Yémen ;
- [57] Copie attribuée au calife 'Alī, *al-Machhad al-Ḥussaynī*, Le Caire ;
- [84] Copie attribuée au calife 'Alī, 127 feuillets, Nadjaf, Iraq ;
- [85] Copie attribuée au calife 'Alī, (Également à) Nadjaf, Iraq ;
- [80] Copie attribuée à Ḥusayn ibn 'Alī (*d.* 50 AH), 41 feuillets, Machhad, Iran ;
- [81] Copie attribuée à Ḥassan ibn 'Alī, 124 feuillets, Machhad, Iran, n°12 ;
- [86] Copie attribuée à Ḥassan ibn 'Alī, 124 feuillets, Nadjaf, Iraq ;
- [50] Une copie de 332 feuillets datant très probablement du début de la première moitié du premier siècle. Bibliothèque égyptienne, Le Caire, n°139 *Maṣāḥif* ;
- [6] Copie attribuée à Khudayj ibn Mu'āwiya (*d.* 63 AH) rédigée en 49 AH, *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, n°44. Elle contient 226 feuillets ;
- [8] Un *muṣḥaf* en écriture coufique rédigé en 74 AH, *Amanat Khizana, Topkapi Sarayi*, n°2. Il comporte 406 feuillets ;

1. Vous trouverez une excellente étude réalisée sur ce *muṣḥaf* et son fac-similé chez Tayyar Altikulaç, *Al-Muṣḥaf Al-Sharīf Attributed to 'Uthmān ibn 'Affān (The copy at the Topkapi Palace Museum)*, Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques (IRCICA), Istanbul, 2007.
2. Pour une analyse détaillée de ce *muṣḥaf* et de son fac-similé, voir Tayyar Altikulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-I Şerîf (Türk ve Islâm Eserleri Müzesi Nüshası)*, Centre d'études islamiques (ISAM), Istanbul, 1428/2007.

- [49] Une copie rédigée par al-Ḥassan al-Baṣrī en 77 de l'Hégire. Bibliothèque égyptienne, Le Caire, n°50 *Maṣāḥif* ;
- [13] Une copie conservée au Musée d'art islamique, Istanbul, n°358. Selon al-Munajjid, elle appartient à la fin du Ier siècle ;
- [75] Une copie contenant 112 feuillets, British Museum, Londres ;
- [51] Une copie contenant 27 feuillets. Bibliothèque égyptienne, Le Caire, n°247 ;
- [96] Quelque 5000 feuillets provenant de différents manuscrits de la Bibliothèque nationale de France, dont beaucoup datent du Ier siècle. L'un d'entre eux, Arabe 328(a), a récemment été publié en édition fac-similé.

La liste présentée ci-dessus n'est pas exhaustive, car bien que le monde musulman ne possède pas d'équivalent à l'Institut de recherche sur les textes du Nouveau Testament de Münster, Allemagne[1], si l'on ajoute à cette liste les copies appartenant aux collections privées, nous pourrons facilement dépasser ce nombre – sachant que l'accès à ces copies dépend pour beaucoup de la bonne volonté de leurs propriétaires –. Quant à la collection du *Türk ve Islâm Eserleri Müzesi* d'Istanbul (le musée des Arts turcs et islamiques), encore plus imposante que les fragments de Sanaa, elle attend encore des chercheurs qui voudront bien s'y consacrer. Quoi qu'il en soit, la liste ci-dessus montre que de nombreux *muṣḥaf*-s complets (et semi-complets) ont survécu depuis les débuts de l'islam, et parmi ceux-ci, il pourrait bien y avoir des *muṣḥaf*-s antérieurs à celui de 'Uthmān.

En tout état de cause, bien qu'il s'agisse certainement d'un trésor inestimable contenant une foultitude d'anomalies orthographiques, les *muṣḥaf*-s de Sanaa n'ajoutent en réalité rien de nouveau ou de substantiel au *corpus* de preuves dont on dispose déjà et qui établit que le Coran a bel et bien été achevé au cours des premières décennies de l'islam.

7. Conclusion

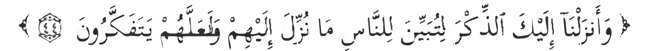
En guise de conclusion, rappelons que Schacht, Wansbrough, Nöldeke, Hirschfeld, Jeffrey, Flügel, Blachère, Guillaume, Mingana et Puin ne sont pas les seuls acteurs sur ce terrain de réfutation. Tous les orientalistes ont dû, à des degrés divers, abordé le Coran avec duplicité et une intention à peine dissimulée de le déformer, que ce soit par la transmutation, la mauvaise

1. Cet organisme est responsable de l'enregistrement de tous les manuscrits du Nouveau Testament, qu'il s'agisse d'un fragment de 2×3 cm ou d'un lectionnaire. Voir B. Metzger, *The Text of the New Testament*, pp.260-63.

traduction délibérée, l'ignorance volontaire, l'utilisation de fausses références et j'en passe et des meilleurs. Le professeur J. Bellamy, par exemple, a publié un ensemble d'articles dans lesquelles il dit corriger certaines « erreurs scribales » qu'il a trouvées dans le texte[1], et il n'est pas le seul à l'avoir fait. C'est d'ailleurs à une véritable montée en puissance offensive de la part des orientalistes que l'on est en train d'assister depuis quelque temps, lesquels réclament en chœur une révision systématique du Coran. Un autre de ces acteurs, Hans Kung, un théologien catholique romain, qui estimait que le dialogue avec l'islam se trouvait devant une impasse, n'a rien jugé de mieux que de conseiller aux musulmans, vers la fin des années 1980, d'admettre que leur Livre Saint contenait les traces d'une plume purement humaine[2].

Dans la même veine, Kenneth Cragg, un évêque anglican, a exhorté les musulmans à remettre en question le concept islamique traditionnel du *waḥy* et de considérer ce pas comme « probablement une concession des musulmans à l'esprit pluraliste mû par la dynamique actuelle du dialogue interreligieux »[3]. Plus tard, dans un article qu'il a publié sous le titre *The Historical Geography of the Qur'ān*, il est allé jusqu'à proposer d'abroger les versets médinois (et toutes leurs implications politiques et juridiques) en faveur de leurs homologues mecquois, qui sont davantage axés sur les questions fondamentales de la foi monothéiste, ce qui signifierait par conséquent que l'islam politique n'aurait plus droit de cité dans le monde des démocraties séculières et du droit romain. Selon lui, cette abrogation peut être imposée si l'on fait appel au consensus des laïcs qui partagent les mêmes idées en outrepassant purement et simplement l'avis des savants musulmans[4].

Le Coran dit :



Et Nous avons fait vers toi descendre le Rappel [*le Coran*] *pour que tu explicites aux humains ce qui était vers eux descendu et afin qu'ils réfléchissent.*[5]

1. Voir « Al-Raqim or al-Ruqud ? A note on Surah 18:9 », *JAOS*, vol.cxi (1991), pp.115-17; « Fa-Ummuhu Hawiyah: A Note on Surah 101:9 », *JAOS*, vol.cxii (1992), pp.485-87; « Some Proposed Emendations to the Text of the Koran », *JAOS*, vol.cxiii (1993), pp.562-73 ; et « More Proposed Emendations to the Text of the Koran », *JAOS*, vol.cxvi (1996), pp.196-204.
2. P. Ford, « The Qur'ān as Sacred Scripture », *Muslim World*, vol.lxxxiii, n°2 (Avril 1993), p.156
3. A. Saeed, « Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an : a Qur'anic Perspective », *JQS*, i:93, citant K. Cragg, Troubled by Truth, Pentland Press, 1992, p.3.
4. *Ibid.*, i:81-92
5. Coran 16:44

N'en déplaise à certains, le Prophète restera à jamais le seul interprète autorisé du Livre saint, et sa *sunna* demeurera un guide pratique pour la mise en œuvre de celui-ci ainsi que *le* point de référence qui détermine quelles exégèses sont admises et quelles autres ne le sont pas. En voulant dissocier le Coran et la *sunna*, et *a fortiori* une moitié du Coran de l'autre, les orientalistes passent sous silence total la multitude de règles et conditions qui régissent l'interprétation des lois et des obligations et qui s'érigent, faut-il le rappeler, en rempart même devant la majorité des savants, notamment ceux qui se hasarderaient à s'intéresser à cette discipline sans science certaine, et mieux encore devant le profane non informé. Leurs théories veulent que n'importe qui ait la liberté de révoquer les commandements de Dieu, pourvu que les lois de l'État séculier restent toujours hors de portée.

Peut-être est-ce parce que les corruptions bibliques sont chose commune et acceptée que de nombreux érudits se sentent obligés de pousser le Coran dans le même chaudron boueux, sans se douter que l'idéal qu'ils tiennent tant à discréditer, celui de la certitude et de la préservation immaculée, est non seulement possible mais existe réellement. À ce sujet, Hartmut Bobzin dit :

> La polémique chrétienne contre le Coran ou contre l'islam en général semble être beaucoup plus intéressante pour la *Geistsgeschichte* [l'histoire des idées] européenne que pour les études islamiques au sens strict. Bon nombre des thématiques traitées et retraitées n'avaient rien à voir avec le véritable islam.[1]

Bobzin fait ici une analogie avec les frères Guardi qui, dans l'Italie du 18e siècle, avaient imaginé une série de « peintures turques » imitant d'une manière originale des artistes turcs contemporains.

> Ainsi, les « sujets orientaux » peints par les Guardi sont surtout des exemples de leur propre imagination *quant à la façon dont l'Orient doit être pensé*.[2]

Ce qu'entendaient les Guardi n'est pas si différent des portraits que l'orientalisme brosse de l'islam. Il n'est donc pas étonnant qu'une si grande partie de la recherche orientaliste soit en contradiction flagrante avec la foi musulmane, puisque le fantasme de cet orientalisme sur la façon dont l'Orient « doit être pensé » est né dans un monde résolument politique.

1. H. Bobzin, *A Treasury of Heresies*, chez S. Wild (éd.), *The Qur'an as Text*, p.174.
2. *Ibid.*, p.174. Italiques ajoutées.

20

Les mobiles de l'orientalisme : étude de la subjectivité

Devant ses nombreuses dérives contre la tradition islamique, l'orientalisme soutient malgré tout que son seul objectif est de rendre service aux musulmans au moyen d'une recherche pure, impartiale et objective. Cette assertion sous-entend en réalité que l'érudit musulman, nécessairement aveuglé par la foi, est incapable de séparer le bon grain de l'ivraie lorsqu'il examine ses propres croyances[1]. Dès lors, pour autant qu'elle soit vraie, cette affirmation nous rappelle à nous musulmans que nous aussi nous avons pour devoir de soumettre l'orientalisme à l'examen sous le prisme de *ses* propres croyances et de *ses* propres principes fondamentaux. Car le fait de coller l'étiquette de la partialité sur un groupe ne suffit pas à justifier de manière automatique la prétention de l'autre groupe à l'objectivité. Explorons donc les racines élémentaires de l'orientalisme et commençons pour cela par un examen approfondi de la politique, passée et présente, dans laquelle cette discipline a pris naissance puis évolué. Cela nous permettra de lever le voile sur ses motivations réelles et nous aidera à déterminer si l'on peut se fier à ses recherches sur le Coran.

1. J'ai été informé par un collègue que Mme Wadād al-Qāḍī (Université de Chicago) a déclaré que les érudits musulmans étaient en raison de leur foi inaptes à entreprendre quelque recherche que ce soit sur le Coran. Cela n'est guère surprenant : il y a quelques années, elle a présenté au Caire un document qui affirmait que les érudits musulmans devaient admettre « l'autorité » de la recherche occidentale sur l'islam. À ses yeux, l'absence de l'élément de foi constitue un atout indéniable en faveur de leur crédibilité.

1. L'ANALOGIE AVEC LE JUDAÏSME

Avant d'aborder l'orientalisme à proprement parler, je commencerai par une question d'analogie : aux yeux des juifs, un érudit antisémite peut-il être considéré comme neutre et impartial lorsqu'il examine des documents hébraïques tels que l'Ancien Testament ou les manuscrits de la mer Morte ? Quel que soit le verdict qui sera donné, affirmatif ou négatif, nous nous devons ensuite de l'appliquer à la question de l'orientalisme et de sa prétendue objectivité dans l'étude de l'islam.

1.1. La validité d'une œuvre antisémite

Friedrich Delitzsch, érudit chrétien et un des pères fondateurs de l'assyriologie, était issu d'une lignée d'éminents spécialistes de l'Ancien Testament et était lui-même en partie d'origine juive[1]. Son point de vue sur l'Ancien Testament était cependant singulièrement antipathique :

> L'Ancien Testament est truffé de toutes sortes de supercheries, c'est un véritable fatras de personnages fourbes, invraisemblables, non fiables et cela s'applique aussi à la chronologie biblique ; un véritable tourbillon de fausses représentations, de remaniements mensongers, de révisions et de transpositions, ainsi que d'anachronismes ; un fouillis infini de détails contradictoires et de récits intégraux, d'inventions qui vont dans le sens contraire de l'histoire, de légendes et de contes populaires, bref un ramassis de supercheries intentionnelles et non intentionnelles, en partie d'auto-illusions, un livre très dangereux, dont l'utilisation requiert la plus haute prudence.[2]

Delitzsch a été maintes fois accusé d'antisémitisme, mais il l'a toujours nié.

> Mais au vu de certains de ses propos (par exemple [...] là où il qualifie les juifs de « péril redoutable dont le peuple allemand doit être mis en garde »), l'accusation semble tout-à-fait justifiée.[3]

Dans les conclusions de John Bright au sujet de l'ouvrage de Delitzsch sur l'Ancien Testament, *Die Grosse Täuschung*, on peut lire ce qui suit :

> Rares sont les occasions où l'on a vu l'Ancien Testament soumis à autant de violence vicieuse et c'est le cas dans ce livre. C'est vraiment un livre exécrable (ou dirais-je plutôt « livre répugnant »).[4]

1. J.Bright, *The Authority of the Old Testament*, Abingdon Press, Nashville, 1967, pp.65-66
2. *Ibid.*, p.66, citant Friedrich Delitzsch, *Die Grosse Täuschung* (1920).
3. *Ibid.*, p.67, note de bas de page 21.
4. *Ibid.*, p.65

Dans son élan de dissocier le christianisme de l'Ancien Testament, contre lequel il nourrit une hostilité déclarée, Delitzsch s'est laissé aller dans une forme d'écriture qui disqualifie aujourd'hui toute son œuvre et le jette, lui, dans le discrédit.

1.2. Un érudit anti-judaïque peut-il être impartial lorsqu'il traite d'un sujet hébraïque ?

John Strugnell, professeur à Harvard, a accédé au poste de rédacteur en chef de l'équipe éditoriale officielle des manuscrits de la mer Morte en 1987, mais il a vite été démis de ses fonctions dans un fracas médiatique retentissant trois ans plus tard. Souffrant de trouble bipolaire, les choses ont commencé à mal tourner pour lui lorsqu'il a exprimé des sentiments anti-judaïques au milieu d'une interview accordée au journaliste israélien Avi Katzman (publiée le 9 novembre 1990 dans le journal Haaretz). Après avoir qualifié le judaïsme de « religion détestable » et fondamentalement raciste, Strugnell a ajouté que la meilleure manière de résoudre le problème juif était la conversion en masse des Hébreux au christianisme. Toutefois, malgré le fait qu'il a insisté au début de l'entretien que ses propos ne devaient pas être pris pour de l'antisémitisme, le journaliste a préféré ne rien vouloir entendre et n'a pas hésité à tirer à boulet rouge sur son invité. Strugnell parle de cet incident en ces mots :

> Derrière le journaliste Katzman [se cache l'inquiétude] de savoir si les chercheurs chrétiens sont capables de traiter de manière impartiale ces manuscrits, sachant qu'il s'agit de documents appartenant à une secte juive [...] Je m'amuse quand j'entends des gens comme Schiffman [de l'Université de New York] dire combien il est triste que les chercheurs juifs n'aient pas travaillé sur ces textes.[1]

L'article a valu à Strugnell un licenciement immédiat. Des années plus tard, il a continué à nier ses inclinations antisémites, leur préférant le terme « antijudaïste » : une personne qui n'est pas hostile aux juifs en tant qu'individus ou groupes, dit-il, mais à la religion juive seule.

> En revanche, je ne me préoccupe pas vraiment de savoir si j'aime ou si je n'aime pas la religion du judaïsme. Je veux seulement davantage de choses pour la religion des chrétiens. Je veux que le règne du Christ soit plus glorieux, ce qu'il serait certainement en ayant 20 millions de juifs de plus à son bord.[2]

1. H. Shanks, « Ousted Chief Scroll Editor Makes His Case : An Interview with John Strugnell », *Biblical Archaeology Review*, juillet-août 1994, vol.20, n°4, pp.41-42
2. *Ibid.*, p.43 : il affirme notamment que « le cardinal-archevêque de Paris est juif et qu'il s'entend parfaitement avec son archevêché, qui n'est pas juif ».

S'il n'avait pas été fidèle à ses croyances chrétiennes, le professeur Strugnell n'aurait ni perçu l'importance théologique des manuscrits de la mer Morte ni aspiré au poste de rédacteur en chef. Son licenciement n'a pas été la conséquence d'une incompétence, ni d'une incrédulité ou d'un dénigrement des manuscrits qu'il supervisait. Comme il l'a fait remarquer lui-même, son éviction était entièrement due à la crainte qu'avaient les juifs de voir un chrétien, dévoué au Christ, examiner des documents de nature juive. En tout état de cause, quelles que fussent ses références, cette rivalité religieuse s'est avérée un motif suffisant pour le mettre hors-jeu.

1.3. Les érudits juifs sont-ils libres d'étudier les sujets juifs ?

Nous avons cité jusqu'ici deux exemples où des accusations d'antisémitisme ont empêché des érudits exceptionnels d'effectuer des recherches sur des sujets juifs. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'érudits exceptionnels juifs ? Sont-ils pour autant automatiquement considérés comme qualifiés à l'étude de sujets sensibles ?

C'est à partir de 1947 que les manuscrits de la mer Morte sont mis au jour. Bien que l'équipe éditoriale principale ait achevé la transcription de l'ensemble du texte vers la fin des années 1950 (y compris le travail sur la concordance), elle a gardé le secret non seulement sur les transcriptions mais aussi sur l'existence même des parchemins. Prenant généreusement son temps, l'équipe a mis quarante ans pour publier à peine 20% des textes dont elle avait la charge. Hershel Shanks, rédacteur en chef de la *Biblical Archaeology Review*, a interpellé le directeur du Département israélien des antiquités (IDA)[1] plus de vingt-cinq ans plus tard au sujet de cette concordance, pour l'entendre finalement lui répondre qu'il n'en avait pas eu connaissance[2]. Pendant ce temps, le monde académique qui réclamait avec insistance une édition en fac-similé des textes inédits se voyait opposer un *non* glacial et inflexible de la part des éditeurs des rouleaux qui voulaient à tout prix conserver le contrôle exclusif de toutes les découvertes[3].

Des années plus tard, cédant aux critiques constantes, le général Amir Drori, directeur de l'IDA, a publié en septembre 1991 un communiqué de

1. NdT : devenue depuis 1990 l'Autorité israélienne des antiquités.
2. H. Shanks, « Scholars, Scrolls, Secrets and 'Crimes' », *New York Times*, 7 septembre 1991. C'est paru dans la figure 18 chez Eisenman & Robinson, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, Préface de l'éditeur, première impression, 1991, p.xli. Notez que dans la deuxième impression (et peut-être les suivantes), tous ces chiffres ont été omis.
3. *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, Préface de l'éditeur, p.xxi

presse sans entrain dans lequel il promettait un accès plus libre aux clichés des manuscrits[1].

> Le général Drori a annoncé que le fait de rendre le texte accessible à tous mettrait en péril la possibilité d'une « interprétation définitive » [...] Il est judicieux de rappeler les efforts acharnés entrepris antérieurement par le cartel pour garder le secret sur les textes inédits. Ces efforts s'accompagnaient d'un remarquable mépris pour quiconque osait remettre en question la sagesse du cartel.[2]

Eugene Ulrich, professeur à l'université de Notre Dame et un des principaux éditeurs de l'équipe, a dénoncé le fait que « la publication des parchemins a en fait souffert non pas d'un piétinement mais d'une grande précipitation »[3]. Les professeurs d'université ordinaires n'avaient pas la compétence nécessaire pour évaluer les efforts de l'équipe, a-t-il insisté, faisant écho au sentiment répété au sein de cette dernière que seuls les éditeurs officiels, et leurs étudiants, étaient à la hauteur de la tâche.

> Dans une interview parue dans le magazine *Scientific American*, [le rédacteur en chef] a affirmé que le professeur d'Oxford Geza Vermes n'était pas « compétent » pour examiner un manuscrit inédit sous prétexte qu'il n'avait pas réalisé de travaux sérieux sur le sujet. Vermes est l'auteur de plusieurs ouvrages très remarqués sur les manuscrits de la mer Morte, dont l'édition très répandue chez Penguin Books, *The Dead Sea Scrolls in English*, qui en est à sa troisième édition[4]. L'interviewer du *Scientific American* n'en revenait pas : « un professeur titulaire à Oxford, incompétent ? » Nous devions alors tous être incompétents.[5]

Une incrédulité justifiée, car la vraie question ici n'est pas tant la compétence, mais plutôt la volonté de suivre la ligne voulue sur l'« interprétation définitive ». En insistant sur ce scénario depuis le début et en tenant les manuscrits en chasse gardée loin de tout regard universitaire, l'équipe n'a montré aucune disposition à considérer ou à reconnaître quel qu'érudition que ce soit – juive ou autre – hormis le plan spécifique de départ qu'elle avait pour favori. Existe-t-il d'exemple plus éloquent de subjectivité ? [6]

Ces trois exemples, mais il en existe des dizaines d'autres en Europe et en Amérique d'après-guerre, illustrent un schéma récurrent qui consiste à

1. *Ibid.*, p.xii
2. *Ibid.*, p.xiii. Italiques ajoutées.
3. *Ibid.*, p.xiv
4. NdT : en 2012, Penguin Books a publié une 7e édition de ce livre.
5. *Ibid.*, p.xiv
6. Notez que toutes les citations précédentes sont tirées de la première impression, dans la deuxième (et peut-être dans les suivantes aussi), elles ont disparu. La *Biblical Archaeological Society* a publié en 1991 avec succès et dans un concert de louanges (et de condamnations amères de la part des éditeurs des manuscrits) *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*. À ma grande consternation, j'ai découvert que dans la deuxième impression de cette série, l'avant-propos original de Hershel Shank était passé de 36 pages à seulement deux. Aucune note explicative n'a été donnée pour cette omission.

évincer tous les érudits – physiquement, s'ils sont vivants, et académiquement, s'ils sont morts – qui osent montrer leur rivalité idéologique lorsque le sujet de recherche concerne des questions juives sensibles. Que les érudits en question soient renommés ou exceptionnels n'a aucune importance ; il suffit qu'ils se montrent incompatibles idéologiquement pour être disqualifiés. Dans quelle mesure ce raisonnement s'applique-t-il aux études sur l'islam ?

2. La réplique musulmane

2.1. La suppression israélienne de l'histoire palestinienne

Keith Whitelam, professeur d'études religieuses à l'université de Stirling (Écosse), est l'auteur d'un article qui a suscité une grande controverse dans de nombreux cercles bibliques. Il y affirme qu'il y a eu collusion entre biblistes et archéologues, en particulier sionistes, pour façonner l'histoire juive dans un moule qui nie l'histoire de ceux qui ont colonisé la terre bien avant les Israélites, c'est-à-dire les anciens Palestiniens.[1] Depuis 1948, la démarche de l'érudition israélienne, déclare-t-il, a été de créer un passé qui, tout en magnifiant l'appartenance de la terre à l'ancien Israël, dévalue et évince dans le même temps toutes les autres histoires et cultures autochtones[2]. Ce qui revient à dire que les spécialistes de la Bible visent à priver les Palestiniens aujourd'hui de leur terre en éliminant toutes les traces où il est question d'un droit quelconque à celle-ci dans le passé.

> Les études bibliques sont une des armes de l'arsenal complexe de la puissance académique, économique et militaire par lequel les Palestiniens se sont vu refuser une présence aujourd'hui ou une histoire hier.[3]

Réfutant le point de vue de Whitelam et l'accusant de politisation de l'histoire, Hershel Shanks en a profité pour énumérer la longue liste des nombreuses cultures non-israélites autochtones de la région et qui ont récemment bénéficié d'un regain d'intérêt de la part des érudits, notamment

1. H. Shanks, « Scholar Claims Palestinian History is Suppressed in Favor of Israelites », *Biblical Archaeology Review*, mars-avril 1996, vol.22, n°2, p.54. « L'article de Whitelam a été reçu avec tant d'éloges qu'il a été présenté dans l'une des très rares sessions parrainées conjointement par la Society of Biblical Literature, l'American Academy of Religion et les American Schools of Oriental Research. » [*Ibid.*, p.54]
2. *Ibid.*, p.56
3. *Ibid.*, p.56, citant Keith Whitelam.

les Philistins, les Édomites, les Moabites, les Araméens, les Hurriens et les Cananéens[1].

En examinant de plus près la réaction de Shanks, j'ai été frappé de constater qu'il ne fait nulle part référence à l'histoire de l'islam, ni à un quelconque regain d'intérêt académique la concernant. Ce mépris délibéré ne fait-il pas « partie de l'arsenal complexe » qui fonde Whitelam à considérer que les Palestiniens sont privés de leur souveraineté et de leurs terres légitimes ? D'ailleurs, quelle culture définit le mieux l'identité palestinienne – la culture canaanite, édomite, moabite ou musulmane ? Et pourquoi cette dernière est-elle systématiquement exclue ? Bien que l'on soit enfin prêt à reconnaître les anciennes coutumes et cultures des Palestiniens, on s'obstine toujours à nier à leur religion actuelle la place qui lui revient dans l'histoire du pays. On dirait presque que les érudits israéliens et bibliques considèrent les quatorze siècles de culture musulmane comme autant de strates pourries qu'il faut, mal nécessaire oblige, excaver avant d'arriver à la véritable partie de plaisir.

2.2. Le pionnier de l'orientalisme est aussi un imposteur sur l'islam

Pour en revenir à l'orientalisme, abordons brièvement une étude de cas. Dans son ouvrage *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Schacht écrit :

> Je me sens profondément redevable aux maîtres des études islamiques de la dernière génération. Le nom de Snouck Hurgronje est très peu cité dans ce livre. Pourtant, si nous arrivons aujourd'hui à appréhender ce qu'est le droit musulman, c'est à lui que nous le devons.[2]

Mais qui était ce Snouck Hurgronje ? Orientaliste de profession mais sa marque de fabrique était de duper les masses musulmanes d'Indonésie et de les amener à accepter l'exploitation colonialiste du gouvernement néerlandais sous prétexte de religiosité : « L'islam est la religion de la paix », prêchait-il, « et le devoir des musulmans, d'après la *sharīʿa*, est d'obéir aux ordres des dirigeants [néerlandais] – et non de se rebeller et de commettre des actes de violence »[3]. Pour crédibiliser son discours et gagner une plus large audience, sans pour autant renoncer à la moindre de ses ambitions, il a prétendu s'être converti à l'islam et s'est même rendu en pèlerinage à La Mecque. Sur ce personnage, Edward Saïd relève « l'étendue de la coopération entre savoir et conquête militaire coloniale » inhérente au « cas de ce

1. *Ibid.*, p.69
2. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 2e édition, Oxford Univ. Press, 1959, Préface
3. Voir Ismāʿīl al-ʿUthmānī, *al Mishkāt Magazine*, Waydah, Maroc, viii, 1419 AH, pp.28-9.

respectable orientaliste néerlandais, C. Snouck Hurgronje, qui s'est servi de la confiance que les musulmans lui avaient accordée pour organiser et mener une guerre brutale contre le peuple achinais de Sumatra »[1].

Et dire qu'après tout cela on le considère toujours comme un pionnier occidental des études sur le droit islamique ! La messe est dite. Ceux-là mêmes, membres de l'intelligentsia juive, qui critiquaient jadis les préjugés proférés par Strugnell, dénoncent à présent et récusent sans ménagement quiconque serait accusé d'hostilité envers le judaïsme, tout en se montrant bien sûr totalement indifférents aux préjugés israéliens contre la culture et l'histoire musulmanes. Et dans le même temps, la bigoterie bien plus exacerbée d'Hurgronje et de la horde d'agents coloniaux et ecclésiastiques – qui ne se manifeste pas seulement par des mots, mais par la duperie et la soumission militaire directe – est rangée sous le tapis avec une extrême désinvolture et sans que cela n'entame dans les sphères occidentales leur statut de « pionniers de l'orientalisme ».

3. La quête de l'impartialité

3.1. Perspective historique : les juifs, les chrétiens et les Romains

Toutes les études orientalistes se fondent sur la prémisse que l'observateur extérieur plus éclairé est tout naturellement libre de tout préjugé. Mais posons-nous la question suivante : la tradition occidentale ou judéo-chrétienne a-t-elle *jamais* témoigné de cette prétendue objectivité ? Où peut-on dénicher les joyaux du discours de la sagesse au milieu du flot subjectif et vulgaire des écrits historiques occidentaux ? Vulgaire, disais-je, parce que n'importe qui peut comparer la révérence avec laquelle les érudits musulmans ont traité Jésus, la Vierge Marie, Moïse, Aaron, Isaac, Abraham, David, Salomon, Lot, *etc.*, avec les fulminations crues et furieuses des juifs contre les chrétiens, des chrétiens contre les juifs, des catholiques et des protestants les uns contre les autres, et des anciens Romains contre le monde entier. Je citerai ici longuement Adrian Reeland, professeur de langues orientales à l'université d'Utrecht, qui a composé en 1705 un ouvrage unique en latin, traduit

1. E. Saïd, *L'Islam dans les médias*, *Actes Sud*, 2011, p.83

en anglais et publié ensuite à Londres sous le titre *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans* (1712) [1] :

> Le peuple *juif* qui avait reçu de Dieu, c'est-à-dire de la source même de la sainteté et de la justice les commandements et les institutions [...] n'a pu éviter, non plus que les autres, les morsures d'un esprit calomnieux et malin : les faussetés les plus palpables ont été avancées contre eux [...] *Tacite*, ce grave historien, qui ne manquait ni de secours ni d'occasion pour s'instruire d'eux et de leurs antiquités, en parle néanmoins d'une manière à faire pitié [...] Il dit que ce peuple [...] chassé de l'*Égypte* à cause d'une certaine lèpre [...] institua ensuite, dans sa retraite, l'adoration d'un âne, en mémoire et en reconnaissance de ce qu'une troupe de ces animaux leur avait indiqué le chemin qu'ils avaient à suivre et qu'ils avaient perdu, dans le désert, et une source d'eau vive, qui les désaltéra et qui les empêcha de périr [...] *Plutarque* n'est pas moins ridicule sur leur chapitre [...] il dit encore qu'ils célèbrent la fête des Tabernacles à l'honneur de Bacchus et qu'enfin leur jour de *Sabbat* était consacré à ce dieu [...] *Rutilius* les attaque sur leurs froids *Sabbats*, ou leur *Sabbats* glacés, *frigida Sabbata*, ajoute par vengeance qu'ils avaient le cœur plus froid que leur *Sabbat* même ; pour cette raison, à l'occasion de certains juifs [...] n'entretenaient point de feu le jour du *Sabbat*.[2]
> Mais lorsque les chrétiens délaissèrent les juifs et prirent culte distinct [...] de quelles couleurs noires et odieuses n'a-t-on dépeint les premiers fidèles ? [...] Les gentils ont répété contre les chrétiens tout ce qu'ils avaient dit contre les juifs [...] On a dit qu'ils adoraient un Dieu aux ongles d'âne, qu'ils vénéraient les parties naturelles de leurs prêtres, qu'ils servaient à leurs initiés un enfant tout-vif couvert de farine ; et qu'après avoir coupé et mangé entre eux cet enfant, et ensuite éteint les flambeaux, ils s'abandonnaient ensemble, hommes et femmes, sans se connaître, aux conjonctions les plus infâmes ; qu'ils menaçaient le monde et les astres d'incendies et de malheurs [...] Enfin la calomnie fut portée à un tel excès de fureur qu'on travestit en athéisme détestable la Doctrine la plus pure et la plus sainte, celle de l'unité d'un Dieu souverain [...] et pour tout renfermer dans ces paroles de *Tertullien*, dans son apologie, « *nous passons pour homicides, pour incestueux, pour sacrilèges, pour la peste publique du genre humain, pour des scélérats coupables de tous les crimes, ennemis des dieux et des Césars et des bonnes mœurs et de toute la nature* ».[3]
> Si nous descendons maintenant jusqu'à ces derniers siècles, nous ne trouverons pas que le genre humain ait beaucoup profité des fautes des siècles passés [...] En combien de manière n'avons-nous pas été déchirés par l'Église de Rome, nous autres Protestants [...] ? N'ont-ils pas dit que nous haïssions les bonnes œuvres, que nous faisions Dieu auteur du péché, que nous méprisions Marie, la bienheureuse mère de Jésus-Christ et les anges et les saints et leurs reliques ? [...] Que nous étions divisés en 126 sectes très pernicieuses, dont les noms inventés à plaisir font mourir de rire ; [...] que *Luther* avait eu un grand commerce avec

1. NdT : traduit en français et publié chez Isaac Vaillant en 1721 sous le titre *La Religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées.*
2. H. Reland, *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*, Londres, 1712, pp.5-6
3. *Ibid.*, pp.6-7

le diable et qu'enfin il avait fini par la corde ; que *Calvin* lui-même, coupable de non-conformité, en avait été puni de Dieu par un ulcère malin sur l'instrument de son crime et qu'il était mort dans le désespoir ; [...] que le nom de *Luther*, *Lulter* en hébreu, exprimait le nombre de l'antéchrist 666 [et] que *Luther* amènerait bientôt le Royaume de *Mahomed* dans notre Europe et que ses ministres et ses sectateurs se retiraient déjà à l'envi dans le *Mahométisme*.[1]
Certes, s'il n'y a jamais eu une religion mal expliquée par les ennemis et exposée au mépris du monde comme tout à fait indigne de réfutation, c'est celle de *Mahomed*. Si on veut imprimer une note d'infamie à quelque dogme, bon ou mauvais, mais qui ne nous plait pas, on a recours aussitôt à l'épithète ordinaire, c'est un dogme *mahométan*, s'écrie-t-on, les Turcs même feraient scrupules de l'avouer, comme si, en effet, il n'y avait rien d'entier dans toute leur doctrine, rien qui ne fût impur. Et cela ne me surprend pas, puisqu'on a trouvé moyen de dresser, en forme de parallèle, un assez grand nombre de rapports de convenance entre le diable et *Mahomed*, comme cela paraît par la quatrième harangue d'un certain auteur, que je ne nomme pas, laquelle est toute dirigée contre le prophète des musulmans. Si on voit un jeune homme qui s'attache à l'étude de la théologie et qui fasse paraître quelque noble ardeur de connaître à fond la doctrine de Mahomed, on le renvoie [étudier les traités d'auteurs occidentaux qui écrivent avec ignorance]. *Mais on ne l'avertit point, ce jeune homme, qu'il est bon qu'il apprenne l'arabe, qu'il entende parler Mahomed en sa propre langue, qu'il se procure d'une manière ou d'une autre quelques manuscrits orientaux, où il puisse s'exercer, et qu'enfin il s'accoutume à voir par ses propres yeux, plutôt que par les yeux d'autrui : car la chose n'en vaut pas la peine, qu'on a que faire de se donner tant de sueurs, ni de dévorer tant d'épines, pour apprendre des bagatelles, des niaiseries, les délires ridicules d'un fanatique.*[2]

Dans une large mesure, ce dernier commentaire est encore vrai aujourd'hui, l'école révisionniste insistant sur le fait qu'aucun document musulman ne peut prétendre à un semblant de vérité à moins qu'il soit corroboré par d'autres récits non musulmans[3]. Quand on sait avec quelle malveillance les auteurs chrétiens et juifs se sont déchainés contre les musulmans dès l'aube de l'islam, quel espoir pouvons-nous encore trouver chez des prêtres ou des rabbins médiévaux qui puisse corroborer nos récits musulmans et qui atteste avec honnêteté des réalisations de rivaux des plus redoutables ? En aucune façon les érudits occidentaux n'admettent les abus immodérés que les juifs et les chrétiens se sont lancés les uns contre les autres de nombreux siècles durant, chaque groupe se barricadant derrière sa propre ignorance et ses propres superstitions[4]. Pourquoi irait-on alors accepter

1. *Ibid.*, pp.7-8
2. *Ibid.*, p.12. Emphase (dernière phrase) ajoutée.
3. Voir au chapitre 1 de ce livre la définition du révisionnisme selon Yehuda Nevo.
4. Voir par exemple la posture apologétique implicite dans les articles de Joseph Blenkinsopp et de Barclay Newman [*Bible Review*, vol.xii, n°5, octobre 1996, pp.42-43], que l'on ne retrouve pas dans mes citations au Chapitre 18.7.

comme vérité que derrière les mêmes barricades d'ignorance et de superstitions, les mêmes abus immodérés sont aujourd'hui lancés à l'encontre des musulmans ? [1]

3.2. L'impartialité des études modernes

Dans son livre riche et très instructif *Covering Islam*[2], Edward Saïd dénonce le sensationnalisme politique et médiatique qui sert sur un plateau aux masses occidentales une vision résolument pervertie de l'islam. Perçu comme une menace imminente pour la civilisation occidentale, l'islam s'est forgé une réputation singulièrement effrayante qu'aucun autre groupe religieux ou culturel n'a jamais endossée[3]. On a fait de l'islam un bouc émissaire, on lui a imputé la responsabilité de tous les schémas et phénomènes politiques, sociaux et économiques qui ne sont pas à la convenance de l'Occident. L'idée que moins on en sait sur l'islam mieux on se porte fait l'objet d'un large consensus politique[4]. S'attaquant aux racines de cet antagonisme, Saïd note la tendance historique qu'ont les chrétiens à considérer l'islam comme un empiètement, un défi tardif à leur autorité, un ennemi redoutable qui, tout au long du Moyen-Âge :

> Etait considéré comme une religion démoniaque, la religion de l'apostasie, du blasphème et des ténèbres. Peu importe que les musulmans considèrent Muḥammad comme un prophète et non comme un dieu : les chrétiens savaient pertinemment que ce Muḥammad était un faux prophète, un semeur de discorde [...] un agent du diable.[5]

Même lorsque le monde islamique a connu une phase de déclin, alors que l'Europe, elle, entrait dans une période florissante, ce mélange instable de peur et de haine du « mohammedanisme » persista. Du fait de sa proximité avec l'Europe, le monde musulman devait rester une menace latente et ne pouvait jamais être mis en échec de manière totale et définitive. Les autres grandes civilisations orientales – parmi lesquelles l'Inde et la Chine –, perçues comme à la fois vaincues et lointaines, n'étaient pas considérées

1. Voici quelques exemples de charges portées en latin contre les musulmans par des érudits chrétiens des 17e et 18e siècles : (1) que les musulmans vénèrent Vénus ; (2) qu'ils vénèrent tous les êtres crées ; (3) qu'ils nient l'existence de l'enfer ; (4) qu'ils croient que les péchés sont absouts par les ablutions répétées du corps ; (5) que les diables sont les amis de Dieu et du prophète Mohammed ; (6) que tous les diables seront sauvés ; (7) que les femmes n'entreront pas au paradis ; (8) que Marie a conçu Jésus en se sustentant de dattes ; (9) que Moïse fait partie des damnés. [Voir Reeland, *La religion des Mahométans*, pp.47-102.]
2. NdT : traduit en français sous le titre *L'Islam dans les médias*, Actes Sud, 2011.
3. Edward Saïd, *L'Islam dans les médias*, Actes Sud, 2011, p.58
4. *Ibid.*, p.61
5. *Ibid.*, p.81

comme une perpétuelle source d'inquiétude pour les gouvernements et les théologiens européens. Seul l'islam n'avait manifestement jamais été amené à une soumission totale à l'Occident[1]. Que ce soit en Europe ou aux États-Unis, argue-t-il fort à propos, « les réflexions et les discussions sur l'islam n'ont jamais été *exemptes* de passion, de préjugés et d'intérêts politiques »[2]. Les premiers observateurs de l'islam, comme Pierre le Vénérable, Barthélemy d'Herbelot et d'autres, étaient des fervents polémistes chrétiens qui n'avaient indéniablement cure de s'opposer fût-ce de façon injurieuse à cette foi rivale. Notre époque, néanmoins, suppose que, modernisme oblige, l'orientalisme s'est progressivement défait de ses préjugés, qu'il s'en est libéré comme le ferait un alchimiste en quittant à jamais son alambic pour un microscope moléculaire de haute précision.

> Silvestre de Sacy, Edward Lane, Ernest Renan, Hamilton Gibb, et Louis Massignon étaient-ils des intellectuels impartiaux ? A la suite des multiples avancées de la sociologie, de l'anthropologie, de la linguistique et de l'histoire, les spécialistes du Moyen-Orient et de l'islam de Princeton, de Harvard ou de Chicago ont-ils atteint une neutralité objective et acquis la capacité d'écarter certains arguments fallacieux ? La réponse est non.[3]

De nos jours, force est de constater que tout ce qui touche à l'étude de l'islam reste imprégné d'opportunisme et sujet aux pressions politiques. Que d'articles, de critiques et de livres publiés sous le couvert de la pertinence politique, alors même que leurs auteurs usent de leurs titres universitaires pour occulter leurs sentiments profonds à l'égard de l'islam, et se distinguent d'un langage autoritaire qui n'a nulle autre visée que de donner à leurs discours une allure d'« objectivité » et d'« impartialité scientifique »[4].

4. Les pressions et les motivations

Les théories orientalistes ne sortent pas du néant, elles naissent dans un monde bousculé par des impératifs politiques pressants qui en influencent la couleur, la saveur et la forme. Penchons-nous brièvement sur la manière dont ces impératifs ont évolué au fil du temps.

1. *Ibid.*, p.81
2. *Ibid.*, p.102
3. *Ibid.*, p.102
4. *Ibid.*, pp.xvii, 102

4.1. Le colonialisme et démoralisation des musulmans

Pour comprendre ce qui motive les occidentaux, il faut accepter qu'il y a eu un avant et un après 1948. Avant cette date, la principale manœuvre consistait à présenter Muḥammad comme un faux prophète, le Coran comme une œuvre d'amateur et une piètre contrefaçon, les *ḥadīth*-s comme un ramassis de mensonges, et enfin le droit islamique comme un méli-mélo d'emprunts et de plagiats tous azimuts. En somme, il fallait une recette pour démoraliser les troupes musulmanes – en particulier l'élite qui était la plus susceptible d'en être victime –, et aider les puissances coloniales à produire une pépinière de sujets dociles et loyaux chez qui les dernières traces du passé islamique flamboyant et de l'identité musulmane marquée se sont à jamais effacées.

Après que le colonialisme, dans ses différentes formes, a petit-à-petit rongé la grande majorité des terres d'islam, y compris celles du califat ottoman, il fallait faire tomber le dernier bastion : la vie ordinaire des gens. Cela a commencé par des pressions politiques insoutenables sur les savants musulmans reconnus (les *'ulamā'*). La plupart de leurs dotations, soutien indispensable à l'érudition islamique, ont été supprimées ou mises sous séquestre[1]. On s'est également progressivement passé de la loi islamique avant de l'abolir. Par décret, la langue et l'écriture du colonisateur ont pris préséance sur toutes les autres langues et écritures, plongeant ainsi des nations entières dans un analphabétisme institutionnalisé. Ce fut le coup de grâce pour les *'ulamā'* qui ne maîtrisaient pas suffisamment les langues européennes. La meilleure de leur riposte ne pouvait se faire qu'en langue vernaculaire, les rendant encore moins audibles. Qui a dit d'ailleurs que les orientalistes envisageaient de débattre avec les *'ulamā'* ou, encore mieux, de prendre note de leurs critiques ? Ils voulaient une seule chose : exploiter toutes les ressources auxquelles la colonisation et ses ministères des affaires étrangères[2] les laissait prétendre pour fabriquer une nouvelle élite musulmane au cerveau et au cœur occidentaux[3]. Il fallait que cette élite adopte trait pour trait les formes

1. C'est toujours pratique courante aujourd'hui.

2. En guise d'exemple de cette situation, un article de 1805 publié par J. Gilchrist dans l'*Asiatic Annual Register* sous le titre « Observation on the policy of forming an oriental establishment, for the purpose of furnishing a regular supply of properly qualified diplomatic agents, interpreters, &c., for facilitating and improving the direct intercourse between Great Britain and the nations of Asia, in imitation of a similar institution in France ». [Voir W.H. Behn, *Index Islamicus : 1665-1905*, Adiyok, Millersville PA, 1989, p.1]

3. Demirel, l'ancien président turc a soutenu les efforts orientalistes visant à abolir l'inviolabilité du Coran en affirmant dans une déclaration contradictoire que l'islam moderne était entièrement compatible avec la laïcité. [*Daily ar-Riyāḍ*, numéro 27.8.1420 AH / 5.11.1999] Il a ajouté qu'environ 330 versets du Coran « ne sont plus applicables » et devraient être expurgés. La déclaration du président, alors âgé de 76 ans, a excité

du moule laïc qu'on lui imposait. Il fallait que d'elle-même elle s'éloigne de la religion de ses ancêtres, devenue futile. Tout un programme dont le but ultime était de saboter toutes les perspectives actuelles et futures d'une quelconque puissance politique musulmane.

Il fallait « démontrer » que Muḥammad était un personnage de vices et de turpitudes et que le Coran était une œuvre plagiée des Écritures. Geiger, Tisdall et bien d'autres ont contribué à donner corps à ce dessein. Il fallait aussi détruire la *sunna* du Prophète, et c'était à Goldziher (1850-1921), l'orientaliste le plus renommé de son époque, que revenait l'honneur de le faire. D'après le professeur Humphreys, c'est grâce aux *Muhammedanische Studien* de Goldziher que l'orientalisme a pu :

> démontré qu'un grand nombre de *ḥadīth*-s datant de la fin du 2ᵉ/8ᵉ et du 3ᵉ/9ᵉ siècles, validés dans les collections musulmanes les plus rigoureuses et les plus critiques, étaient purement et simplement des faux – et par conséquent, que les *isnād*-s méticuleux qui les soutenaient étaient totalement inventés.[1]

En se basant sur les conclusions de son mentor, Joseph Schacht poussa le raisonnement encore plus loin : selon lui, l'*isnād* était un héritage de la révolution abbasside du milieu du deuxième siècle. Et plus un *isnād* était parfait, plus il était susceptible d'être faux. Cette théorie a reçu une telle estime auprès de ses collègues que son *Origins of Muhammadan Jurisprudence* est devenue *la* bible de l'orientalisme que personne n'ose réfuter ou critiquer. Gibb disait qu'elle « était appelée à devenir, du moins en Occident, la base de référence de toutes les études futures sur la civilisation et le droit islamiques »[2]. Humphreys affirmait qu'« il fallait simplement dire que Schacht a raison »[3]. Avec tant d'éloges, évidemment, toutes les études critiques de son œuvre ont été systématiquement mises de côté, voire interdites[4]. Le regretté Amīn al-Maṣrī l'a d'ailleurs appris à ses dépens : l'Université de Londres a rejeté sa demande de doctorat lorsqu'elle s'est aperçue qu'il avait choisi pour sujet de thèse une étude critique de l'œuvre de Schacht. Sa demande ne reçut pas de meilleur accueil à l'université de Cambridge[5]. Le professeur N.J. Coul-

une tempête de fureur populaire et journalistique qui lui a coûté sa tentative de « réforme religieuse », laquelle a été rejetée par la Haute Cour des affaires islamiques de Turquie.

1. R.S. Humphreys, *Islamic History*, p.83
2. H.A.R. Gibb, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 3ᵉ série, vol.34, parties 3-4 (1951), p.114
3. Humphreys fut le professeur d'études islamiques du roi 'Abd al-'Azīz à l'université de Californie, Santa Barbara. Pour cette citation, voir son *Islamic History*, p.84. Voir également J. Esposito, *Islam : the Straight Path*, édition augmentée, Oxford Univ. Press, New York, 1991, pp.81-82.
4. Comme celle de M.M. al-A'ẓamī, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, John Wiley, 1985.
5. Voir Muṣṭafā as-Sibā'ī, *as-Sunna wa makānatuhā*, Le Caire, 1961, p.27.

son a curieusement quitté l'Université d'Oxford peu de temps après avoir délicatement tenté de signaler certaines faiblesses dans la théorie de Schacht, tout en insistant sur le fait qu'au sens large, elle était irréfutable.

Wansbrough quant à lui, encouragé par les travaux de Schacht, a conclu qu'« à de très rares exceptions près, la jurisprudence musulmane ne procédait pas du Coran »[1]. Il en a ainsi déduit que le statut du Coran dans l'histoire de l'islam primitif n'en était que plus marginalisé et que son influence dans les affaires de la communauté musulmane primitive était presque inexistante. Les quelques cas qui restaient et qui pouvaient encore servir à prouver le lien avec le Coran ont été écartés d'un revers de main : « Il convient d'ajouter que ces quelques exceptions [...] [ne constituent] pas nécessairement la preuve de l'existence antérieure de la source scripturale »[2]. Aussi radicale fut-elle, l'idée est assortie tout de même d'une référence. La curiosité nous pousse à chercher dans quel travail précurseur nous pouvons trouver une telle affirmation générale sur le Coran : nous la trouvons chez Strack, H., *Introduction au Talmud et au Midrash*. Ce qui suppose que si quelque chose est vrai pour le *Talmud* et le *Midrash*, cela doit être encore plus vrai pour le Coran.

4.2. La question juive et la fabrication d'une nouvelle Histoire

A partir de 1948, la cause orientaliste retrouve un élan neuf lorsqu'elle est appelée à contribuer à la sécurisation des frontières d'Israël et à la consolidation des ambitions régionales du nouvel État. Pour appréhender cette nouvelle motivation, nous devons d'abord comprendre ce qu'est la « question juive ». En effet, tout a commencé il y a plus de six siècles. Mue par une nation qui se réclamait d'un Dieu d'amour, l'Espagne plongea dans une Inquisition brutale qui entraîna le « nettoyage » de la péninsule de toute présence musulmane ainsi que la dispersion des juifs à travers le monde. Parmi ceux-ci, certains prirent refuge en Turquie sous la tutelle des Ottomans, tandis que d'autres s'installèrent ailleurs en Europe où ils connurent un sort malheureux. Ceux qui avaient choisi l'Allemagne et qui y résidaient encore au début du 19[e] siècle, par exemple, n'étaient même reconnus par la loi en tant qu'êtres humains : ils étaient la propriété personnelle du roi.

> A l'instar des autres serfs, il était défendu aux juifs de se déplacer d'une ville à l'autre, de se marier ou d'avoir plus d'un enfant sans y être autorisés. Toutefois,

1. Wansbrough, *Quranic Studies*, p.44
2. *Ibid.*, p.44

en raison des liens qu'ils entretenaient avec l'étranger et en vue de faciliter les échanges commerciaux, on demanda formellement aux juifs de s'installer en Allemagne.[1]

Pour l'Allemagne, la question juive s'est manifestée dès lors que la nation chrétienne germanique ne savait plus « comment traiter tout un peuple qui [était] inapte à être libre »[2]. Les solutions que proposaient les théoriciens d'alors étaient nombreuses, mais aucune n'égalait celle de Karl Marx : pour libérer ses compatriotes juifs, il fallait d'abord les affranchir de leur identité religieuse. Cela n'a pas empêché Marx de soutenir ensuite une pétition pour les droits civiques des juifs[3]. Sur ce sujet, Dennis Fischman écrit :

Il semble en effet, « en dernière analyse, [que] *l'émancipation* des juifs est l'émancipation de l'humanité du *judaïsme.* » Les juifs, semble dire Marx, ne peuvent devenir libres que lorsqu'ils n'existent plus judaïquement.[4]

Le vocable *juif* porte deux acceptions : (1) les Juifs en tant que nation et (2) les juifs en tant qu'adeptes du judaïsme. Marx a pour dessein de libérer les Juifs de ce qu'il considère comme l'influence paralysante des deux. Il est clair que la solution la plus imparable, la plus radicale, serait de couper *tous* les gens de leurs nationalités, de leurs biens matériels et de leurs religions. Car, même si le socialisme en tant que concept pratique s'est peut-être en grande partie érodé, l'idée d'abolir l'identité et la foi nationales pour créer de vraies conditions de parité est, elle, toujours bien vivace. Nous pouvons retrouver cette idée exprimée de façon très claire dans une interview accordée par l'ancien Premier ministre israélien Shimon Peres à Sir David Frost. A la question de savoir d'où vient l'antisémitisme, Peres répond que cette question a tourmenté les générations successives de juifs pendant au moins les deux cents dernières années, et que la réponse se trouve dans deux avis fort distincts.

La première réponse est : « Comme le monde est mauvais, il nous revient de le changer. » Et la seconde est : « Nous sommes mauvais, il faut que nous changions nous-mêmes. » Prenez les juifs, par exemple, qui sont devenus communistes, cela a changé le monde, le monde de la haine. « *Construisons un monde sans nations, sans classes, sans religion, un monde sans Seigneur, qui prône la haine des autres.* »[5]

1. D. Fischman, *Political Discourse in Exile : Karl Marx and the Jewish Question*, The University of Massachusetts Press, 1991, p.26
2. *Ibid.*, p.28
3. *Ibid.*, pp.7, 15
4. *Ibid.*, p.13
5. *Talking with David Frost : Shimon Peres.* Diffusé aux États-Unis le 29 mars 1996 sur Public Broadcasting System (PBS). Transcription n°53, p.5. Italiques ajoutées.

Jean-Paul Sartre, l'auteur existentialiste et juif par la mère, défendait la même thèse : la raison devait remplacer la religion en tant que solution fondamentale aux problèmes de la vie. Pour Sartre, la survie de la religion équivaut à une persécution chronique des juifs, et son abolition devient la clé de la lutte contre l'antisémitisme[1].

En parcourant un opuscule intitulé *Great Confrontations in Jewish History*[2], je suis tombé sur un séminaire intitulé « Modernity and Judaism » donné par un certain Hertzberg, rabbin et professeur adjoint d'histoire à l'Université de Columbia[3]. Hertzberg y analyse les dispositions qu'ont des grands penseurs juifs à l'égard de leur propre religion et s'attarde sur les cas de Marx et de Sigmund Freud. Pour le jeune Marx, observe-t-il, le juif dans *Die Judenfrage* est considéré comme un proto-capitaliste, une victime des tensions infinies qu'engendrent les systèmes monétaires et la machinerie économique. Par conséquent, pour résoudre la question juive, il fallait préalablement détruire les hiérarchies économiques et de classe, émanciper les chrétiens comme les juifs en renversant le capitalisme. Freud, quant à lui, considère la religion comme une obsession infantile pour les figures d'autorité, comme une maladie que tout individu devait vaincre pour atteindre la santé mentale et la maturité[4].

Cette attitude iconoclaste, cette volonté rebelle de casser les normes historiques, n'était en aucun cas limitée à Marx et Freud. D'autres grands « outsiders » de la pensée juive ont eux aussi adopté cette disposition de façon systématique. Pour quelle raison donc ? Hertzberg y voit un appel à la libération : en détachant une fois pour tous les juifs européens de tous les éléments de leur passé médiéval, ceux-ci auraient une chance de repartir sur un pied d'égalité avec les Gentils. C'est comme cela que doit être, selon lui, le point de départ de la modernité juive. Pour s'implanter solidement dans la culture occidentale, il faut enterrer le passé de l'Europe, chargé de mythologies et de croyances chrétiennes, et ainsi les hommes, renaissant des cendres

1. M. Quṭb, *al-Mustashriqūn wa l-islām*, Maktabat Wahba, Le Caire, 1999, p.309. Cette idée se retrouve dans l'ouvrage de Sartre, *Réflexions sur la question juive* (traduction anglaise : *Anti-Semite and Jew*, Schocken Books Inc, New York, 1995).

2. Il s'agit d'une anthologie de conférences publiée par le département d'histoire de l'université de Denver et éditée par Stanley M. Wagner et Allen D. Breck.

3. Il exerce en tant que rabbin au Temple Emanuel, à Englewood, dans le New Jersey. En plus de son rôle de rabbin, il a enseigné à l'Université Rutgers, à l'Université de Princeton et à l'Université hébraïque de Jérusalem.

4. Wagner et Breck (éd.), *Great Confrontations in Jewish History*, pp.127-8

de cette histoire calcinée, pourront travailler ensemble en camarades dans la nouvelle ère[1].

Selon Hertzberg, ce juif de la réforme antinationaliste et pro-universaliste n'est pas si différent du nationaliste contemporain qui se targue d'être sioniste. Les deux luttent pour le même idéal. Pour les juifs réformés du 19e siècle, la religion représentait la chaîne qu'il fallait briser pour atteindre l'égalité. En comparaison, le sionisme contemporain affirme que la religion de nos jours ne peut plus être invoquée comme force unificatrice.

> À l'exception des religieux, la majorité des sionistes, tant politiques que culturels, sont des laïcs qui partent du principe que la religion juive ne peut plus servir de socle à l'unité juive et que, par conséquent, la politique de survie juive doit être fondée sur d'autres prémisses [...] *Le plus grand commandement n'est plus de souffrir le martyre à la gloire du Nom divin, mais plutôt de se battre pour la reconstruction de la terre.*[2]

Si l'on résume ce que Peres, Hertzberg, Sartre, Marx, Freud et d'autres disent, on peut conclure que l'intelligentsia juive réclame une nouvelle société mondiale débarrassée de tout ce qui est hostile, que ce soit un Dieu, une religion, une philosophie ou une histoire. Leur appétit de s'intégrer à la société au sens large implique de faire table rase du passé : l'effacement de l'histoire et la fabrication d'un *ersatz*. C'est exactement pour cette raison que Wellhausen et d'autres se sont mis à s'attaquer à l'intégrité de l'Ancien Testament, ouvrant ainsi la voie à un assaut du même acabit contre le Nouveau Testament et, de là, contre le Coran.

Personne ne nie la part de tragédies et de souffrances que les juifs ont endurées au cours des années les plus sombres de la Seconde Guerre mondiale et qui ont enflammé l'humanité tout entière. C'est dans ce contexte et en guise de réparation que les Alliés victorieux ont vu bon de leur faire un don très généreux en reconnaissance de ces souffrances : une « patrie » – mais sur un territoire qui n'appartenait ni aux uns ni aux autres. Ce don a fini par forcer des millions d'habitants autochtones à l'exil et leur procurer une existence misérable et bien moins généreuse dans des camps de réfugiés pour le reste de leur vie. À ce moment-là, des progrès importants avaient déjà été engrangés dans la sécularisation des sociétés judéo-chrétiennes ainsi que dans la conversion du fait religieux en simples symboles peu significatifs dans la vie des gens. Et comme le sionisme se distinguait de manière visible du judaïsme, le *mantra* qui voulait que les juifs aient droit à la Palestine – sur fond de promesse divine – relevait moins de la conviction religieuse que du slogan

1. *Ibid.*, pp.128-9
2. *Ibid.*, p.131. Italiques ajoutées.

purement nationaliste[1]. Mais ce qui a semblé fonctionner sur les chrétiens et les juifs, à savoir abolir Dieu, la religion et l'histoire, s'est révélé un exercice plus ardu à accomplir chez les musulmans : en terre d'islam, même là où la sécularisation a pu s'infiltrer, l'acceptation d'Israël ne passait pas. Pour obtenir un résultat similaire chez ces récalcitrants, il n'y avait plus qu'une seule solution : démontrer que toutes les références que l'on trouve dans les textes islamiques sur les juifs ou la Palestine étaient de pures falsifications[2], et faire en sorte, comme cela a été fait pour le Nouveau Testament[3], d'expurger le Coran de *tous les passages perçus comme antisémites.*

Aussi longtemps que les musulmans s'accrocheront au Coran et le tiendront pour Parole inaltérable de Dieu, cette expurgation n'aura jamais lieu. Face à ce constat, Wansbrough a entrepris de prouver que le Coran actuel était non seulement « l'œuvre de Muḥammad », mais aussi celle de nombreuses communautés disséminées un peu partout dans le monde musulman, lesquelles auraient toutes contribué à l'élaboration de ce texte pendant une période qui se serait étalée sur deux cents ans[4]. Humphreys en parle en ces mots :

> Wansbrough cherche à démontrer deux points essentiels :
>
> – Que les Écritures islamiques – le *ḥadīth* et le Coran y compris – sont le produit d'une confrontation sectaire qui s'est étalée sur une période de plus de deux siècles avant d'être projetée de manière fictive sur un point d'origine arabique inventé ;
>
> – Que la doctrine islamique en général, et même la figure de Muḥammad, ont été façonnées sur le prototype juif rabbinique.[5]

A cette série de tentatives s'ajoutent également les travaux contemporains de Y. Nevo et de J. Koren. Ces deux chercheurs ont appliqué une approche

1. Pour reprendre les mots du rabbin Hertzberg, la majorité des sionistes sont des laïcs qui considèrent désormais le nationalisme, et non la religion, comme leur point de ralliement.

2. Peu après la création d'Israël, le révérend professeur Guillaume a « prouvé » qu'*al-Masjid al-Aqṣā* auquel les musulmans semblent si attachés se trouvait en fait dans un minuscule village de la banlieue de La Mecque, si loin de Jérusalem ! [A. Guillaume, *Where was al-Masjid al-Aqsa*, al-Andalus, Madrid, 1953, p.323-336]

3. Voir Sainte Bible, Version anglaise contemporaine (CEV), American Bible Society, New York, 1995 ; J. Blenkinsopp « The Contemporary English Version : Inaccurate Translation Tries to Soften Anti-Judaic Sentiment », *Bible Review*, vol.xii, n°5, octobre 1996, p.42. Dans le même numéro : Barclay Newman, « CEV's Chief Translator : We Were Faithful to the Intention of the Text », *Ibid.*, p.43. L'étendue de ces changements est plus profonde que ces articles ne le laissent entendre. Voir §17.7 du présent ouvrage.

4. Norman Calder a par la suite adhéré à cette thèse, en déclarant que les œuvres littéraires de cette période - et pas seulement le Coran – étaient l'œuvre commune de toute la communauté musulmane. Il a avancé que les œuvres littéraires très célèbres des savants de la fin du 2e et du 3e siècles, comme le *Muwaṭṭa'* de l'Imām Mālik, *al-Mudawwana* de Saḥnūn, *al-Umm* de ash-Shāfi'ī, *al-Kharāj* de Abū Yūsuf et ainsi de suite, étaient des textes scolastiques qui n'étaient pas l'œuvre d'une seule personne. [N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford Univ. Press, 1993]

5. R.S. Humphreys, *Islamic History*, p.84

révisionniste de leur cru grâce à laquelle ils ont livré des conclusions plus que surprenantes. A la suite d'une série d'études archéologiques menées en Jordanie et dans la péninsule arabique, ils ont affirmé que, bien que les fouilles aient mis au jour des objets hellénistiques, nabatéens, romains et byzantins, rien ne permettait de penser qu'une culture arabe locale ait existé sur ces terres au 6e et au début du 7e siècles de notre ère.

> Aucun site païen antéislamique du sixième ou du septième siècle, ni aucun sanctuaire païen tel que décrit par les sources musulmanes, n'a été découvert dans le Ḥijaz [Arabie occidentale] ni dans la région visée par l'étude [...] En outre, *les fouilles archéologiques n'ont révélé aucune trace d'implantation juive à Médine, Khaybar ou Wadi al-Qura.* Ces deux points contrastent directement avec les descriptions que font les sources littéraires musulmanes de la composition démographique du Ḥijaz préislamique.[1]

Koren et Nevo prétendent qu'il existe, en revanche, une pléthore de preuves du paganisme dans le Néguev central (sud de la Palestine), une région à laquelle les sources musulmanes ne se sont pas intéressées. Les sanctuaires que les fouilles ont mis au jour révèlent que le paganisme y était encore pratiqué jusqu'au début du califat abbasside – milieu du 8e siècle EC – ce qui signifie que des zones considérables du Néguev ont conservé leur identité païenne pendant les 150 premières années de l'islam. Ces sanctuaires, et la topographie environnante, présentent une grande analogie (selon les deux chercheurs) avec les descriptions des sites païens que l'on trouve dans le Ḥijaz et qui sont mentionnés dans les sources musulmanes.

> Les preuves archéologiques suggèrent donc que les sanctuaires païens décrits dans les sources musulmanes n'existaient pas dans le Ḥijaz antéislamique, mais que des sanctuaires fortement semblables existaient dans le Néguev central jusqu'à peu après l'arrivée au pouvoir des Abbassides. *Cela suggère à son tour que les récits qu'on a de la religion antéislamique en vigueur dans le Ḥijaz pourraient bien être des projections tardives d'un paganisme qui avait réellement existé plus tard et ailleurs.*[2]

De là, si l'on accepte la thèse de Koren et Nevo concernant le silence archéologique sur la présence de colonies juives dans le Ḥijaz à l'époque du Prophète, la suite logique serait que l'on réfute dans la foulée l'ensemble des versets où le Coran parle des juifs, car il n'aurait pas été plausible que Muḥammad puisse dès lors les « écrire ». Il aurait été également logique de considérer que c'est la communauté musulmane elle-même qui a ultérieurement intercalé ces passages avant de les déclarer faussement comme faisant

1. J. Koren and Y.D. Nevo, « Methodological Approaches to Islamic Studies », *Der Islam*, Tome 68, Cahier 1, 1991, p.101. Italiques ajoutées.
2. *Ibid.*, p.102. Italiques ajoutées.

partie du Coran ; des passages frauduleux et antisémites qu'il faudrait sur le champ supprimer si l'on veut restaurer le Livre dans son état « originel » (telle qu'il aurait été conçu par Muḥammad). De plus, si nous admettons que le paganisme antéislamique dont parlent le Coran et la *sunna* n'est qu'une projection tardive fictive d'une autre culture qui a prospéré non pas en Arabie mais dans le sud de la Palestine, alors le champ sera libre pour remettre en question l'existence même de Muḥammad. Ainsi, Koren et Nevo nous offrent deux ingrédients qui rendent compatible leur thèse avec les théories de Wansbrough : la projection tardive des vestiges de la présence rabbinique en Palestine couplée à l'invention d'un personnage façonné trait pour trait sur le prototype rabbinique. Voilà un montage parfait qui fait des musulmans les débiteurs éternels du judaïsme, lequel devient le donateur providentiel qui a fourni à l'islam le socle fictif qui lui a servi pour construire son identité et façonner son histoire.

A vrai dire, en l'absence de preuves solides, cette thèse n'est rien d'autre qu'un château de cartes de plus, un colosse aux pieds d'argile. Et tandis que Nevo recherche ses preuves dans des sources non musulmanes, nous trouvons les nôtres dans les chroniques reconnues : syriaques, géorgiennes, nestoriennes, arméniennes et chinoises, dont beaucoup étaient contemporaines des compagnons du Prophète, voire du Prophète lui-même. Nous y trouvons la mention répétée du nom de *Muḥammad*, le récit de victoires éclatantes contre la Perse et Byzance, les traces d'un appel à l'aide lancé par les Perses aux Chinois, le mot *fitna*, les noms de plusieurs califes et l'affirmation ultime que la terre d'islam était « le centre de l'univers »[1]. Venir après cela prétendre que l'histoire de l'islam et la figure de Muḥammad sont des pures fictions ne peut avoir qu'une seule explication : la bêtise.

5. Conclusion

La plupart des pays musulmans entourant Israël ont été invités à vite amender leurs programmes scolaires de sorte qu'ils ne contiennent plus rien qui puisse susciter des passions que les juifs pourraient ne pas trouver à leur convenance. Le seul obstacle qui subsiste encore est le Coran : ce Livre qui a l'audace de rappeler l'intransigeance et la désobéissance dont les israélites ont fait preuve à travers les âges, dont les versets sont assidûment scandés

1. Voir chapitres 2.5 et 13.3, note de bas de page 8.

dans les écoles, les mosquées, par le musulman repentant le soir devant son *muṣḥaf*, des versets dont la portée résonne dans presque tous les aspects de la vie. Faut-il après cela encore rappeler les raisons qui motivent les recherches actuelles sur le Coran ? Les connaître est essentiel, pour ne jamais être pris au dépourvu par les conclusions que ces recherches peuvent proposer.

Les recherches menées par Strugnell et Delitzsch sur les thématiques juives sont écartées en raison d'allégations d'antisémitisme. Il faut dire que le Département israélien des antiquités juge ce type de travaux en fonction de leur compatibilité avec sa propre vision idéologique. Pourtant, lorsqu'un un chrétien, un juif, voire un athée, commet des mensonges délibérés vis-à-vis de l'islam, dans le seul but d'en saper les préceptes, l'élégance, l'histoire ou les perspectives, personne ne viendra l'empêcher de s'autoproclamer imam ou de penser que les musulmans étaient suspendus à son objectivité et tenus d'accepter ses conclusions. Cette attitude est indéfendable. Pourquoi les décisions de licenciement académique prises à l'encontre de spécialistes accusés d'antisémitisme[1] ne s'appliquent-elles pas à leurs homologues qui déforment l'islam pour des intérêts inavoués ? Pourquoi les spécialistes non musulmans sont-ils considérés comme des autorités et leurs homologues musulmans pratiquants sont-ils privés de ce statut ? Pourquoi des hommes d'Église – comme Mingana, Guillaume, Watt, Anderson, Lammanse et bien d'autres dont le rêve absolu est de voir leur religion écraser l'islam – devraient-ils être la référence en matière d'« impartialité » dans les recherches sur l'islam ? Pourquoi Muir devrait-il être considéré comme une autorité sur la vie du Prophète, alors qu'il a écrit que le Coran était « l'un des ennemis des plus obstinés de la civilisation, de la liberté et de la vérité que le monde n'ait jamais connu » ?[2]

1. Le terme *antisémite* lui-même est une déformation consciente de l'expression *antijudaïque*, puisque l'écrasante majorité des sémites des quatorze derniers siècles sont musulmans.
2. Cité dans M. Broomhall, *Islam in China*, New Impression, Londres, 1987, p.2.

21

Épilogue

⁂

Avant d'entreprendre d'écrire sur l'islam, il est essentiel de se poser en premier lieu la question de la foi en Muḥammad en tant que prophète. Les érudits qui reconnaissent en lui l'ultime messager, le plus noble des prophètes, savent où chercher dans son extraordinaire legs de *ḥadīth*-s et de révélations divines pour puiser leur inspiration. L'évidence obligatoire les amènera à partager d'innombrables points communs, voire à s'accorder pleinement sur les questions les plus fondamentales. Quant aux petites variations, celles qui sont dues aux changements circonstanciels, les érudits sauront toujours leur trouver la place qui leur revient dans tout ce qui est naturel et humain. Les autres, ceux qui rejettent cette perspective, ils n'auront d'autre exutoire, sinon de considérer Muḥammad comme un personnage fabriqué de toutes pièces, une pure fiction faite homme mais frappée du délire de quelque maléfice, ou simplement un pseudo-prophète, affabulateur et auto-proclamé. Au mieux serait-il à leurs yeux une lourde énigme, si puissante et dérangeante que nos réalités politiques ne sauront tolérer. Et cette position, aucun auteur non musulman ne pourra s'en détourner tant elle sera la jauge de tout ce qu'il couchera sur papier. Car s'il n'y avait aucune motivation profonde derrière la plume, aucun besoin impérieux de percer l'image de Muḥammad en tant que messager, de discerner le Coran comme une Parole émanant directement du Créateur, ou d'admettre l'islam en tant que religion voulue par le Ciel, quel autre impératif pourrait astreindre cet individu à s'asseoir et à écrire ?

Force est de constater hélas que la recherche orientaliste a évolué au-delà de la simple subjectivité pour devenir un dogme ouvertement anti-islamique ! Cette vision repose sur une généalogie royale : les rivalités religieuses intenses, les siècles de croisades, la colonisation des terres d'islam, ainsi que

la fierté conquérante qui a engendré haine et mépris envers le musulman conquis, y compris dans ses coutumes, ses croyances, et même son histoire. A tout cela s'ajoutent des motivations plus contemporaines : la laïcité qu'il faut promouvoir en vue de favoriser l'intégration des juifs dans le monde et de garantir l'intégrité territoriale de l'État hébreux. Leur entreprise continue donc de s'appuyer sur les mêmes principes immuables, et leurs charges contre le Coran ressembleront trait pour trait aux tentatives de leurs aïeux de dominer les « Mahométans », comme si les musulmans se prosternaient devant une idole d'or portant le nom de « Mahomet ».

Dans ces circonstances, il convient de rappeler cette maxime dite par le fameux Ibn Sīrīn (*m.* 110 AH):

> Connaître [sa religion] est [un acte de] foi, choisissez donc avec prudence ceux auprès de qui vous acquérez cette connaissance.[1]

Cette parole nous enseigne une chose essentielle : pour tout ce qui touche à l'islam – qu'il s'agisse du Coran, du *tafsīr*, du *hadīth*, du *fiqh*, de l'histoire, *etc.* – seuls les écrits d'un musulman pratiquant méritent notre attention. Bien sûr, rien n'empêche par la suite d'évaluer ces écrits en fonction de leur qualité et de les accepter ou de les rejeter en conséquence[2]. Tout ce qui émane de l'extérieur de la communauté, de la part d'individus fourbes, dissimulant à peine leur malhonnêteté, devra être rejeté. Pourquoi en faire autrement lorsque ces individus ne sont ni savants érudits de l'islam[3] ni ne possèdent les qualifications requises.

Cela me rappelle la manière dont les médias ont couvert le procès de mise en accusation de l'ancien président américain Bill Clinton. Je n'ai aucun souvenir d'avoir vu un critique de cinéma ou un critique gastronomique interrogés sur leur point de vue *juridique* dans cette affaire, sous prétexte que

1. Muslim, *Sahīh*, i:14

2. Les non-musulmans qui cherchent à se renseigner sur l'islam doivent commencer par lire la littérature musulmane. Lorsque des étudiants universitaires se mettent à l'étude du socialisme par exemple, ils commencent toujours par les manifestes de base avant de passer, une fois le sujet général assimilé, aux critiques de la théorie socialiste. Le même schéma s'applique aux études bibliques. Il est donc totalement absurde que les étudiants en études islamiques commencent et terminent leur champ de connaissances par des écrits orientalistes, qu'ils ignorent presque complètement les sources musulmanes traditionnelles et se contentent de l'offre biaisée du révisionnisme occidental ...

3. Au début des années 1990, quand j'enseignais à l'université de Princeton, un incident m'a amené à redécouvrir l'importance de la maxime d'Ibn Sīrīn. Le directeur du département d'études religieuses, le professeur L. Udovich, un érudit juif connaissant bien l'arabe et la jurisprudence islamique (et un collègue avec qui j'entretenais une relation amicale), m'a dit en plaisantant : « Je connais l'arabe et le *fiqh*, donc je suis un *cheikh* ». À vrai dire, ce qu'il dit m'a énormément secoué. Je ne savais pas comment me sortir d'un tel scénario fort possible où des non-musulmans se mettraient dans un avenir non lointain à rendre des *fatwā*-s (avis juridiques). Après quelques jours de recherche, je suis tombé sur cette règle d'or, et je m'en souviens avec gratitude depuis.

la Constitution des États-Unis d'Amérique était accessible à tous. Tout ce qui touchait au droit était logiquement réservé aux juristes et aux professeurs de droit constitutionnel. Qui plus est, il n'était pas question non plus de sonder l'avis des professeurs de droit étrangers, puisque la question, d'une haute complexité, concernait une affaire intérieure purement américaine. Est-ce comme ça que l'islam est traité ? Hélas, non ! Peut-on raisonnablement accorder un quelconque poids scientifique à l'avis juridique d'un commentateur sportif simplement parce qu'il a lu la Constitution sur internet et suivi les débats de juristes à la télévision ? Évidemment non. Alors pourquoi permettons-nous à des individus extérieurs aux milieux académiques, tel que Toby Lester, d'exprimer des avis profanes dans des articles qui finissent par acquérir le statut d'érudition et de référence savante ? Est-ce qu'un professeur de droit allemand a la légitimité nécessaire pour apparaître à la télévision et dicter au peuple américain la manière d'administrer *son* système judiciaire ? Assurément non. Pourtant, les érudits occidentaux continuent de se sentir obligés de dicter aux musulmans comment ils doivent interpréter leur propre religion.

Allāh est éternel dans Sa suprématie que l'on vive au premier, au vingt-et-unième ou au dernier siècle. Quiconque sera tenté de Le détrôner, aussi sûr de sa puissance qu'il puisse être, se consumera lui-même et disparaîtra sans même effleurer ne serait-ce qu'une seule parcelle de Sa Gloire et de Sa Majesté. Certes, nul ne peut contraindre quiconque à adhérer à la sainteté du Coran, mais chacun choisira sa voie et chacun en assumera les conséquences. Ici-bas, toutefois, aucune crédibilité ne saurait être accordée aux propos des outsiders qui, par pure audace, s'adressent aux musulmans et se permettent de porter des jugements sur leur foi et leur érudition. Si l'on accorde néanmoins de la crédibilité à ces gens-là, les musulmans devront alors en assumer une part de responsabilité.

Nous traversons des temps difficiles, et il est probable que d'autres épreuves nous attendent à l'avenir. Seul Dieu en a connaissance. En à peine une ou deux décennies, l'idée farfelue que des spécialistes occidentaux enjoignent aux musulmans d'expurger leur Coran de toute référence faite aux juifs est passée de l'impensable à une exigence sans cesse répétée. Pire encore, cette exigence, autrefois cantonnée au domaine académique, s'est désormais propagée dans le domaine politique, soutenue par les gouvernements occidentaux avec un zèle perceptible de tous. Il suffit de jeter un regard autour de nous : des programmes d'études islamiques remaniés sous l'influence occidentale ; des audits et des fermetures forcées ; des instructions

appelant ouvertement à expurger le Coran de toutes les références faites au *jihād* ou à tout ce qui s'apparente à une critique envers les chrétiens et les juifs ; des « représentants » mystérieux aux noms à consonance arabe (je ne mentionnerai ici aucun nom pour ne faire de publicité gratuite à personne) proférant des déclarations sur l'islam qu'aucun musulman avant eux n'avait jamais faites ; des « experts en terrorisme » invités sur les chaînes internationales d'information en continu pour vitupérer des jugements sur les textes islamiques ; des gouvernements laïques présentés comme l'idéal à atteindre et des gouvernements conservateurs continuellement dépeints comme une menace imminente. Le Coran est sous assaut permanent et de toute part comme jamais auparavant.

Ce que l'avenir nous réserve reste un mystère connu d'Allah seul. Par conséquent, il est de notre devoir de nous investir dans la compréhension des principes fondamentaux de notre religion, des principes immuables qui résistent à l'épreuve du temps. L'un de ces principes essentiels est notre révérence pour le Coran. Toute altération du texte, aussi minime soit-elle, par rapport au *muṣḥaf* que nous tenons entre nos mains, n'est et ne sera *jamais* du Coran. De même, toute tentative de non-musulmans visant à dicter les préceptes de notre foi ou à remettre en question leur légitimité sera rejetée sans équivoque. Quel que soit le contexte politique, la vision des musulmans sur leur Livre saint restera inébranlable et indiscutable : il est la Parole d'Allāh, éternelle, immaculée, inaltérable et inimitable.

Tamīm ad-Dārī relate[1] :

> J'ai entendu le Prophète dire : « [Cette religion] se répandra partout où il y aura un jour et une nuit, et Dieu n'abandonnera aucune demeure, soit-elle de pisé ou d'étoffe [c'est-à-dire en ville ou en campagne], sans que cette religion n'y pénètre. Elle élèvera qui l'accueilleront avec honneur et stigmatisera les indignes d'elle d'ignominie. Tel est l'honneur que Dieu accordera à l'islam et la honte qu'Il fera peser sur la mécréance ».
>
> عن تميم الداري، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر، ولا وبر، إلا أدخله الله هذا الدين، بعزّ عزيز أو بذلّ ذليل. يعزّ الله عز وجل به الإسلام، وذلا يذلّ الله به الكفر.

—

1. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, iv:103, ḥadīth n°16998

ÉPILOGUE

﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ
وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ٣٢ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ
ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ٣٣ ﴾

Ils veulent éteindre de leur bouche la lumière de Dieu, alors que Dieu se refuse à ce qui n'est point accomplissement de Sa lumière, et cela fût-ce contre le gré des dénégateurs. C'est Lui qui a envoyé Son Messager avec la guidance et la religion du Vrai, afin qu'elles prévalent sur toute autre religion, et cela fût-ce contre le gré des associateurs.[1]

1. Coran 9:32-33



Glossaire

❖

Allāh — Dieu, l'Unique, l'Eternel. Il a toujours été. Il n'a point engendré. Rien ne Lui est semblable.

'Adl — De conduite juste ; tout musulman sain d'esprit, ayant atteint la maturité, dépourvu des causes d'indécence, et respectueux des normes et standards de sa communauté [as-Suyūṭī].

'Ilm — Savoir ; [Etudes islamiques] sciences religieuses telles que le ḥadīth, le fiqh et le tafsīr.

Abrogation — Remplacement d'un verset révélé d'ordre légal par un verset dont la révélation lui est postérieure. Ce-dernier supplante alors les règles inhérentes au premier et, dans certains cas, cause sa suppression du Coran.

Adhān — Premier appel pour chacune des cinq prières quotidiennes, proclamé par le mu'adhdhin.

AH — Anno Hegirae (Année de l'Hégire), en référence au voyage du Prophète de la Mecque à Médine durant le mois de premier rabī' (1 AH), lequel amorça le premier État musulman, et son calendrier.

Alif — Première lettre de l'alphabet arabe et première des trois voyelles. Bien que de manière générale la langue arabe suit une écriture phonétique, le alif en est une exception et ses formes sont parfois irrégulières.

al-jarḥ wa t-ta'dīl — Science des narrateurs : une bibliothèque biographique colossale aide les muhaddithīn afin qu'ils classent les transmetteurs du ḥadīth selon leur fiabilité et leur véracité.

Ancien Testament — Désignation chrétienne des Ecritures juives.

Anṣār — [Littéralement] les auxiliaires ; musulmans de Médine qui firent allégeance au Prophète et qui avec les émigrés musulmans mecquois établirent le premier État musulman.

Apostasie — Abandon de la foi religieuse.

Āyah	Verset du Coran ; signe d'Allāh dans l'univers créé.
BCE	Avant l'Ere Commune ; avant JC (Jésus Christ).
Calife	Titre donné aux successeurs du Prophète qui occupèrent à la fois les fonctions de chef du gouvernement et de chef des affaires religieuses.
Canon	Liste officielle de texte religieux faisant autorité d'après les fidèles de cette religion.
Certificat de lecture	Registre des participants à une session de transmission de ḥadīth-s ou d'un manuscrit (de texte islamique), fournissant aux personnes qui y consignées une licence exclusive de lecture, d'enseignement, de copie ou de citation dudit ouvrage.
Codex	Volume manuscrit d'un texte classique ou religieux.
Collation	Critical comparison of texts or data, with a view to consolidating and noting similarities and differences.
Comma Johanneum	Assertion trinitaire ajoutée à 1 John 5:7 dans la version imprimée du Nouveau Testament grec au 16e siècle (puis ensuite dans la Version du Roi Jean, 1611), reconnue désormais comme falsifiée.
Compagnon	Musulman contemporain du Prophète Muḥammad, qui l'a vu ou entendu de lui à minima à une reprise, cela après avoir témoigné foi en l'islam. En sont exclus les hypocrites de Médine, ainsi que tout individu ayant rejeté l'islam et mort apostat.
Copie autographiée	Premier manuscrit, l'original d'un travail, et non celui d'un élève ou d'un copiste.
Coran	Livre Saint et texte le plus sacré de l'Islam, contenant les révélations communiquées par Allāh via l'archange Gabriel (Jibrīl) au Prophète Muḥammad.
Coufique (script)	Script de type angulaire qui prit de l'importance et supplanta le script ḥijāzī comme écriture prédominante du Saint Coran. Le coufique est désormais une famille au sein de laquelle sont catalogués différents scripts angulaires.
Credo	Déclaration de croyance religieuse, profession de foi.
Cunéiforme	Caractères en forme de coin usités dans les anciennes inscriptions sumériennes, akkadiennes, assyriennes, babyloniennes et persanes.
Diacritique (signe/point)	ou tashkīl ou nuqaṭ al-i'rāb. Indication de l'inflexion d'une lettre dans un mot, généralement par le biais l'ajout d'un symbole.
Dix Commandements	ou Décalogue : Dix injonctions données par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï, constituant le code moral fondamental du judaïsme [voir Exode 20, Deutéronome 5].

EC	Ere Commune ; substitut habituel de AD (Anno Domini, l'Année du Seigneur). Le calendrier moderne grégorien a été fondé par le pape Grégoire XIII en 1582. Toute date antérieure à cette dernière n'est qu'une rétroprojection.
Erreur de scribe	Variation involontaire par rapport au modèle copié, par un scribe souffrant de fatigue, d'une mauvaise vue, d'une pure négligence ou d'autres facteurs similaires.
Estrangelo	Voir Syriaque.
Evangiles	Quatre premiers livres du Nouveau Testament. Ses auteurs sont anonymes et chacun de ces livres présente un récit de la vie de Jésus.
Exegèse	Explication ou effort d'interprétation, d'un texte religieux en général.
Exile (Babylonien)	Période allant de la conquête de Jérusalem par Nabuchodonosor et la déportation des Juifs à Babylone, jusqu'à la défaite de Cyrus à Babylone et l'émission de son décret permettant aux captifs de retourner sur leurs terres (586-538 avant JC).
Existant (manuscrit)	Disponible, non perdu.
Exode	Fuite de Moïse, Aaron et des Israélites de l'Egypte de Pharaon. Le deuxième livre de l'Ancien Testament décrit cet évènement.
Fāsiq	Débauché, affichant ses transgressions.
Fatwā	Avis juridique émis par un juge.
Fiqh	Corpus de la jurisprudence islamique ; science relative à l'application des lois musulmanes.
Fitna	Elément testant ou ébranlant la foi et l'attitude d'un musulman ; [histoire] dissensions et épreuves des premiers temps de l'Islam, dont le premier évènement fut l'assassinat du calife 'Uthmān en 35 AH.
Gens du Livre	Issus d'une tradition monothéiste, qui ont reçu les Écritures, les juifs et les chrétiens.
Ghazwa	[Pluriel : ghazawāt] Expédition militaire ; énergie dépensée pour la propagation de la foi.
Ḥadīth	Rapport ayant trait à une parole ou un acte du Prophète Muḥammad, dont les Compagnons ont témoigné et dont les détails ont été transmis à leurs élèves.
Ḥajj	Pèlerinage à la Mecque ; cinquième pillier de l'islam, obligatoire au moins une fois dans la vie pour le croyant qui en a la capacité physique et financière.
ḥijāzī (script)	Script incliné vers l'arrière qui fut le choix préférentiel pour la transcription du Coran au 1e siècle AH.

Hijra	Migration de la Mecque à Médine des Compagnons et du Prophète ; évènement célébrant la naissance du premier Etat musulman (1 AH – 622 EC).
Huffāẓ	[Singulier : ḥāfiẓ] Musulman qui a mémorisé le Coran dans sa totalité.
Hypocrites	Petit groupe de médinois qui s'opposa semi-secrètement au Prophète, alors habitant la ville, et qui s'efforça à plusieurs reprises de le saper ou de le trahir.
Imām	Celui qui mène la prière en congrégation ; professeur de religion.
Iqāma	Second appel de chacune des cinq prières quotidiennes, proclamé juste avant le début de celles-ci.
Islam	Religion exposée dans le Coran ; soumission à Dieu, l'Unique.
Isnād	Chaîne de narrateurs relayant un rapport quelconque, qu'il soit de nature historique, juridique, ou populaire – habituellement associé aux ḥadīth-s. L'évaluation de l'exactitude et de la fiabilité de chaque maillon de la chaîne fournit une base pour l'authenticité du rapport, sans laquelle le rapport est rejeté.
Jihād	Effort pour la cause d'Allāh : généralement employé dans le cadre des champs de batailles, il désigne également d'autres efforts relatifs ou non au combat (par exemple : financer une campagne militaire, se battre pour la justice, repousser ses mauvais penchants et désirs inappropriés, etc.).
Jinn	Êtres spirituels créés à partir de feu : ils peuvent être vertueux ou malveillants.
Juz'	Division du muṣḥaf en trente parts égales : ces démarcations cadencent la lecture du Coran pour un objectif de clotûre d'un mois.
Ka'ba	[Littéralement] cube ; [islam] Sanctuaire Sacré construit à la Mecque par les prophètes Ibrāhīm et Ismā'īl.
Karaïsme	Secte juive fondée au 8e siècle EC qui rejettait les enseignements rabbiniques du Talmud et reconnaissant uniquement la Bible en tant que texte faisant autorité.
Lectures multiples	Plusieurs formulations existentes pour lesquelles il n'existe aucune incertitude et qui sont reconnues comme correctes.
Loi du témoignage	Injonction du Coran 2:282 stipulant que deux témoins hommes (ou un homme et deux femmes) sont nécessaires pour les transactions.
Manāzil	Division du muṣḥaf en sept parts égales : ces démarcations cadencent la lecture du Coran pour un objectif de clotûre d'une semaine.

Minuscule (script)	Ecriture cursive utilisant des lettres grecques minuscules : prit de l'importance au 9e siècle de notre ère.
Mishna	Loi orale juive, fournissant les explications nécessaires à l'application de la Loi écrite : elle date probablement de l'époque où ce dernier a été promulgué pour la première fois au peuple, bien que la rédaction actuelle soit essentiellement l'œuvre du rabbin Judah ha-Nasi (c. 200 EC).
Mu'āraḍa	[Science du ḥadīth] récitations annuelles entre le Prophète et l'Archange Gabriel (Jibrīl), l'un récitant et l'autre écoutant, puis vice versa.
Mufaṣṣal	Portion du Coran allant de la sourate Qāf jusqu'à la fin.
Muḥaddithīn	Savants traditionnels du ḥadīth.
Muhājirīn	[Littéralement] émigrants ; musulmans mecquois, premiers à défendre la cause du Prophète, qui migrèrent vers Médine.
Muṣḥaf	[Pluriel : maṣāḥif] copie écrite du Coran, totale ou partielle (c'est-à-dire contenant quelques sourates sélectionnées uniquement).
Muṣḥaf de 'Uthmān	Compilation du Coran autorisée par le troisième calife et ses conventions orthographiques : toute écriture qui s'écarte du texte consonantique du Muṣḥaf de 'Uthmān ne peut être considérée comme du Coran.
Nestorien	Disciple de Nestorius, patriarche de Constantinople (428-431 EC), qui soutenait que le divin et l'humain existaient comme deux natures distinctes en Jésus. Sa doctrine a été déclarée hérétique par l'Église en 431 EC.
Nouveau Testament	Portion de la Bible dédiée à Jésus et ses disciples. Cela inclut les quatre Evangiles, les Actes des Apôtres, les Épîtres et l'Apocalypse de saint Jean.
Oncial (script)	Script employé dans la rédaction des manuscrits grecs jusqu'à la fin du 9è siècle EC, constitué exclusivement de lettres en capital, dépourvu de séparation entre les mots.
Orientalisme	[Général] étude de l'Orient ; « une façon de composer avec l'Orient, fonction de la place particulière de l'Orient dans l'expérience occidentale européenne » [Edward Saïd, L'orientalisme, p.1].
Orthographe	Etude des conventions d'écriture des mots.
Paléographie	Description ou déchiffrement des écrits anciens ; [ouvrage] étude de l'écriture d'une langue (comme la forme de ses lettres et l'utilisation des points).
Palimpseste	Parchemin ou tablette qui a été écrit plus d'une fois : le texte précédent, imparfaitement effacé, reste en partie visible.

Pierre Noire	Pierre descendue du Paradis et pour laquelle Ibrāhīm fut enjoint de la positionner dans un coin de la Ka'ba : objet de révérence profonde, la Pierre Noire demeure auprès de la Ka'ba aujourd'hui encore.
Point squelettique	ou nuqaṭ al-i'rāb. Points ajoutés aux lettres afin de différencer les mots partageant le même squelette.
Ponctuation	Signes diacritiques indiquant la prononciation et l'intonation d'un texte.
Q (Evangile de Jésus)	Œuvre composée à l'origine par les premiers disciples de Jésus.
Qāri'	[Pluriel : qurrā'] récitateur professionnel du Coran.
Qirā'at	Science dédiée aux règles de récitation du Coran : toute lecture doit remonter jusqu'au Prophète pour faire autorité.
Rak'a	[Pluriel : rak'āt] unité de prière (ṣalāt) : chacune des prières quotidiennes contient un nombre prédéterminé de rak'āt.
Ramaḍān	Neuvième mois du calendrier musulman durant tout le long duquel s'effectue le jeûne (du début de l'aube au crépuscule), lequel constitue le quatrième pilier de l'islam.
Recension	Révision textuelle basée sur une évaluation critique des sources disponibles.
Revisionnisme	Ecole de pensée rejetant le traditionalisme et supportant la révision des théories et doctrines établies, etc.
Riḥla	Voyage ; [études islamiques] voyage à la poursuite du savoir religieux.
Rouleaux de la mer Morte	Manuscrits trouvés à Qumran et à Wadī Murabba'āt près de la mer Morte, parmi lesquels des rouleaux fragmentés de l'Ancien Testament, d'autres textes juifs, et certains fragments de texte en arabe.
Ṣaḥīḥ	Ḥadīth rigoureusement authentique ; ensemble de ḥadīth-s authentiques.
Sajdah	Prosternation, comme celles effectuées au cours des prières régulières ou après la récitation de certains versets du Coran.
Sémite	Peuple, ancien et moderne, originaire de l'Asie du Sud-Ouest et employant la famille des langues sémitiques, y compris le phénicien, l'araméen, l'hébreu, l'arabe et d'autres.
Sept dialectes (aḥruf)	[Coran] dialectes validés par le divin : cela a servi à la fois d'aide aux tribus arabes qui n'étaient pas habituées à la langue vernaculaire qurayshite et de moyen d'éclairer diverses nuances de sens dans des versets particuliers.

Septante — ou Version des Soixante-Dix, ou LXX. Traduction de l'Ancien Testament en grec, réalisée au troisième siècle avant JC : elle fut utilisée par les Juifs au sein de la diaspora grecque, ou par les premiers chrétiens.

Sharī'a — Loi islamique.

Statut égal — [Ouvrage] assurance que les différents manuscrits comparés ont la même valeur analytique.

Successeurs — Génération musulmane suivant immédiatement celle des Compagnons, eux-mêmes suivis par celle des Successeurs des Successeurs.

Ṣuḥuf — [Littéralement] feuillets ; volume principal du Coran préparé sur la base de fragments coraniques de première main, sous le règne du calife Abū Bakr.

Sunna — Tradition du Prophète Muḥammad : constitue une source de la législation et la jurisprudence islamique, avec le Coran.

Sūra — Chapitre du Coran lequel en compte 114 de longueurs variables au total : chacune est une unité indépendante, sans chronologie ni récit passant de l'un à l'autre.

Syriaque — Dialecte de l'araméen courant en Syrie au 3e siècle de notre ère jusqu'au 13e siècle.

Système tibérien — Système inspiré des signes diacritiques arabes, conçu par les Massorètes de Tibériade pour indiquer les intonations du texte biblique hébreu..

Tafsīr — Exégèse (explication ou interprétation) du saint Coran.

Talmud — Texte considéré par le judaïsme orthodoxe comme la plus haute autorité sur toutes les questions de foi : il est divisé en Mishna (loi orale) et en Gemara (une extension de la Mishna au moyen de commentaires et d'explications).

Tashahhud — Déclaration de foi (témoigner qu'il n'y a de Dieu, si ce n'est Allāh, et que Muḥammad est Son Messager) au moment de la prière (ṣalāt).

Texte consonantique — Texte dépourvu de voyelles.

Texte évolutif — Texte soumis à révision, subissant des ajouts et des suppressions. [Opposé : texte fixé]

Texte massorétique — Texte en hébreu de l'Ancien Testament, après l'incorporation de voyelles et de marques d'accent au début du Moyen Âge, et ce afin de le protéger de nouveaux changements.

Thiqa — [Littéralement] fiable ; [science du ḥadīth] caractéristique indispensable des transmetteurs afin que leurs rapports soient considérés authentiques.

Torah	Loi juive ; Pentateuque (les cinq premiers livres de l'Ancien Testament), l'ensemble de l'Ancien Testament ou même toute la littérature religieuse juive.
Traditionalisme	Ecole de pensée adhérant largement aux théories et doctrines établies et travaille dans le cadre de celles-ci.
Tribu	Strate fondamentale de l'organisation sociétale en Arabie à l'époque préislamique et au début de l'islam.
Trinité	Doctrine chrétienne de Dieu comme trois Entités (Père, Fils et Saint-Esprit) en une seule.
Type de texte	Version d'un texte connu issu d'une période ou d'un lieu particulier, et comportant des déviations représentatives de (ou associées à) cette version.
Umma	Nation ou peuple ; [islam] communauté musulmane dans son ensemble.
Variante de lecture	Formulation possible, dont l'acceptabilité est incertaine.
Vulgate	Traduction latine de la Bible préparée par saint Jérôme à la fin du 4e siècle EC, qui fut finalement la version autorisée de l'Église catholique romaine.
Waḥy	Révélation ; Paroles et inspirations d'Allāh à Son prophète.
Yahweh	Dieu dans l'Ancien Testament en langue hébraïque .
Zakāt	Aumône obligatoire calculée sur la base des biens personnels : troisième pillier de l'islam.
Zamzam	Eau bénie qui jaillit la première fois aux pieds d'Ismā'īl encore enfant, au sein de la vallée aride de La Mecque : elle coule toujours de nos jours.

Bibliographie

A / Ā

Abbott, N. : *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ānic Development, with a full Description of the Kur'ān Manuscripts in the Oriental Institute* (Chicago, 1938).
al-'Ābidī, Maḥmūd : *Makhṭūṭāt al-Baḥr al-Mayyīt* ('Ammān, 1967).
Abū Dāwūd : *Sunan*, ed. M.M. 'Abdūl-Ḥamīd, 4 vols. (2nd imp.Cairo 1369/1950). English translation by Ahmad Hasan : *Sunan Abu Dawud*, 3 vols. (Lahore, 1984).
Abū Khaythama, Zuhayr b. Ḥarb : *Kitāb al-'Ilm*, ed. N.A. al-Albānī (Damascus, no date).
Abū Laylā, M. :» The Qur'an : Nature, Authenticity, Authority and Influence on the Muslim Mind », *The Islamic Quarterly* 36/4 (4th Quarter 1992), pp.227-241.
Abū 'Ubayd, Qāsim b. Sallām : *Faḍā'il al-Qur'ān*, ed. M. al-'Atiyya *et al* (Damascus, 1415/1995).
Abū 'Ubaydah, Ma'mar b. al-Muthannā : *Majāz al-Qur'ān*, ed. F. Sezgin, 2 vols. (Cairo, no date [*c.* 1374/1954]).
Aḥmad, A. 'Abdur-Razzāq : « Nash'at al-Khaṭ al-'Arabī wa Taṭawwurahu 'Alā al-Maṣāḥif », in *Maṣāḥif San'ā'* (Dar al-Athar al-Islamiyyah, Kuwait, 1405/1985), pp.31-39 (Arabic section).
Aksiyon (Turkish weekly, 22-28 Haziran 1996).
al-Akwa', al-Qāḍī Ismā'īl : « The Mosque of San'ā' : A Leading Islamic Monument in Yemen », in Op.cit., pp.9-23 (Arabic section).
Album, S. : *A Checklist of Islamic Coins* (2nd ed. Santa Rosa, 1998).
'Alī, Jawād : *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, 10 vols. (Beirut, 1968).
Ali, M. Mohar : *Sīrat an-Nabī and the Orientalists*, 2 vols. (Madinah, 1417/1997).
'Alī, 'A. Yūsuf (trans), see *al-Qur'ān al-Karīm*.
Altikulaç, T. : *Al-Mushaf Al-Sharif Attributed to 'Uthmān bin 'Affān (The copy at the Topkapi Palace Museum)* (Istanbul, 2007).
____ : *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-I Serîf (Türk ve Islâm Eserleri Müzesi Nüshasi)* (Istanbul, 1428/2007).
Anderson, G.A. : « Torah Before Sinai – The Do's and Don'ts Before the Ten Commandments », *Bible Review* 12/3 (Jun 1996), pp.38-44.
« Arts of the Islamic World », *Sotheby's* (London, 2008).

Asad, Muḥammad (trans), see *al-Qur'ān al-Karīm.*
al-Aṣfahānī, Abū al-Faraj : *al-Aghānī* (Cairo, 1345/1927).
Ashraf, Muhammad : *A Catalogue of Arabic Manuscripts in Salar Jung Museum & Library* (Hyderabad, *c.* 1962).
Al-Jazarī, Ibn al-Athīr : *Usud al-Ghābah* (Cairo, 1285-87).
Al-Jīlānī, Faḍlullāh : *Faḍlullāh al-Ṣamad fī Sharḥ al-Adab al-Mufrad of Imām al-Bukhārī* (Ḥimṣ, 1388).
Aṣ-Ṣūlī, Muḥammad b. Yaḥyā : *Adab al-Kuttāb*, ed. B. al-Atharī (Cairo, 1341).
Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn : *Al-A'lām Qāmūs Tarājim li-Ashar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn*, second ed. (Cairo, 1373-78).
al-'Askar, M. : *Shuhadā' Yaum al-Yamāmah (12/633)*, (Riyāḍ, 1427/2006).
'Awwād, K. : *Aqdam al-Makhṭūṭāt al-'Arabiyya fī Maktabāt al-'Ālam* (Baghdad, 1982).
al-A'ẓamī, M.M. : *Kuttāb an-Nabī* (3rd ed. Riyāḍ, 1401/1981).
____ : *Manhajin Naqd 'Ind al-Muhaddithīn* (3rd ed. Riyāḍ, 1410/1990).
____ : « Nash'at al-Kitāba al-Fiqhiyya », *Dirāsāt* 2/2 (1398/1978), pp.13-24.
____ : *Studies in Early Ḥadīth Literature : with a Critical Edition of some Early Texts* (2nd ed. Indianapolis, 1978 [under the name M.M. Azami]).
____ : *Studies in Ḥadīth Methodology and Literature* (Indianapolis, 1977 [under M.M. Azami]).
____ : *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York/Riyāḍ, 1985).
al-'Azzah, 'A. : *Naqsh Ḥalḥūl 55/674 : Aqdam Naqsh fī Filasṭīn* (Kafr Kanna, 1990).

B

Badcock, F.J. : *The History of the Creeds* (2nd ed. London, 1938).
al-Baghdādī = al-Khaṭīb al-Baghdādī.
Baig, Khalid : « The Millennium Bug », *Impact International* 30/1 (Jan 2000), p.5.
al-Bayhaqī : *as-Sunan al-Kubrā*, 10 vols. (Hyderabad, 1344-1355).
al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā : *Ansāb al-Ashrāf*, ed. M. Hamidullah (Cairo, 1959).
al-Bāqillanī : *al-Intiṣār li'l-Qur'ān* (Frankfurt, 1986 [facsimile edition]). Abridged by A. Ṣābūnī : *Nukat al-Intiṣār Linaql al-Qur'ān*, ed. M. Salām (Alexandria, no date).
Beck, A.B. : « Introduction to the Leningrad Codex », in *The Leningrad Codex : A Facsimile Edition* (Grand Rapids/Cambridge, 1998), pp.ix-xx.
Behn, W.H. : *Index Islamicus : 1665-1905* (Millersville, 1989).
Bell, H.I. : « The Arabic Bilingual Entagion », *Proc. Amer. Philos. Soc.* 89/3 (Oct 1945), pp.531-42.
Bellamy, J.A. : « Arabic Verses from the First/Second Century : The Inscription of 'En 'Avdat », *J. Semitic Studies* 35/1 (1990), pp.73-79.
____ : « Fa-Ummuhu Hawiyah : A Note on Surah 101 :9 », *JAOS* 112 (1992), pp.485-87.
____ : « A New Reading of the Namārah Inscription », *JAOS* 105/1 (1985), pp.31-51.
____ : « Two Pre-Islamic Arabic Inscriptions Revised : Jabal Ramm and Umm Al-Jimāl », *JAOS* 108/3 (1988), pp.369-72.
____ : « Al-Raqim or al-Ruqud? A Note on Surah 18 :9 », *JAOS* 111(1991), pp.115-17.
____ : « Some Proposed Emendations to the Text of the Koran », *JAOS* 113 (1993), pp.562-73.

____ : « More Proposed Emendations to the Text of the Koran », *JAOS* 116 (1996), pp.196-204.
Bergsträsser, G. : « Plan eines Apparatus Criticus zum Koran », *Sitzungsberichte Bayer. Akad.* 7 (München, 1930).
____ : *Usūl Naqd an-Nuṣūṣ wa Nashr al-Kutub* (Cairo, 1969).
Bible : *Contemporary English Version* (New York, 1995).
____ : *Holy Bible from the Ancient Eastern Text : George M. Lamsa's Translation from the Aramaic of the Peshitta* (San Francisco, no date [*c.* 1996]).
____ : *King James Version* (Grand Rapids, 1983).
____ : *The New Testament 1526 Translated by William Tyndale (Original Spelling Edition)*, ed. W.R. Cooper (London, 2000).
____ : *New World Translation of the Holy Scriptures* (New York, 1984).
____ : *Revised Standard Version* (New York, 1952).
Blachère, R. : *Introduction au Coran* (Paris, 1947).
____/J. Sauvaget, *Règles pour editions et traductions de textes arabes* (1953). Arabic translation by M. al-Miqdād : *Qawā'id Taḥqīq al-Makhṭūṭāt al-'Arabiyya wa Tarjamatuhā* (Beirut/Damascus, 1409/1988).
Blenkinsopp, J. : « The Contemporary English Version : Inaccurate Translation Tries to Soften Anti-Judaic Sentiment », *Bible Review* 12/5 (Oct 1996), pp.42, 51.
Bobzin, H. : « A Treasury of Heresies », in S. Wild (ed.) : *The Qur'an as Text* (Leiden, 1996), pp.157-175.
Bright, J. : *The Authority of the Old Testament* (Nashville, 1967).
Broomhall, M. : *Islam in China* (London, 1987 [reprint of 1910 edition]).
Bucaille, M. : *The Bible, The Qur'ān and Science* (Indianapolis, 1978).
____ : *Moses and Pharaoh : The Hebrews in Egypt* (Tokyo, 1994).
al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl : *Khalq Af'āl al-'Ibād* (Makkah, 1390/1970).
____ : *Kitāb aḍ-Du'afā' aṣ-Ṣagīr* (Ḥaleb, 1396/1976).
____ : *Ṣaḥīḥ with the Commentary of Ibn Ḥajar*, ed. F. 'Abdul-Bāqī, 13 vols. (al-Maṭba'ah as-Salafiyya, Cairo, 1380 [all the ḥadīth serial no's from this edition]). English translation by M. Muḥsin Khān : *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 8 vols. (2nd revised ed. Pakistan, 1973).
Bunimovitz, S. : « How Mute Stones Speak : Interpreting What We Dig Up », *Biblical Archaeology Review* 21/2 (Mar/Apr 1995), pp.58-67, 96-100.
Burton, J. : *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge, 1977).
____ : *An Introduction to the Hadith* (Edinburgh, 1994).

C

Calder, N. : *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford, 1993).
Cantineau, J. : *Le Nabatéen* (Osnabrück, 1978 [reprint of 1930 edition]).
Comay, J./R. Brownrigg : *Who's Who in the Bible : The Old Testament and the Apocrypha and the New Testament*, 2 vols. in 1 (New York, 1980).
Comfort, P.W. : *Early Manuscripts & Modern Translations of the New Testament* (Grand Rapids, 1990).

Cook, M. : *The Koran : A Very Short Introduction* (Oxford, 2000).

D / Ḍ

Ḍaif, Shauqī (ed.) : *Kitāb as-Sab'a*, see Ibn Mujāhid.
Damon, P.E. *et al* : « Radiocarbon Dating of the Shroud of Turin », *Nature* 337 (Feb 1989), pp.611-15.
Danby, H. (trans) : *The Mishnah* (Oxford, 1933).
ad-Dānī, Abū 'Amr : *al-Muḥkam fī Naqṭ al-Maṣāḥif*, ed. 'I. Ḥasan (Damascus, 1379/1960).
____ : *al-Muqni'*, ed. M.S. Qamḥāwī (Cairo, no date).
____ : *Kitāb an-Naqṭ*, ed. M.S. Qamḥāwī (Cairo, no date).
ad-Dārimī : *Sunan*, ed. Dahmān, 2 vols. (Damascus, 1349).
David-Weill, J. (ed.) : *Le Jâmi' d'Ibn Wahb*, see Ibn Wahb.
Davidson, B. : *Syriac Reading Lessons* (London, 1851).
Demsky, A. : « Who Returned First : Ezra or Nehemiah », *Bible Review* 12/2 (Apr 1996), pp.28-33, 46, 48.
Déroche, F. : « Manuscripts of the Qur'ān », in J.D. McAuliffe (ed.) : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3 (Leiden, 2003), pp.254-75.
____ : « Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan) », *Cahiers d'Asie Centrale* 7 (1999), pp.65-73.
____ : « The Qur'an of Amagur », *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990-91), pp.XXX.
____/S.N. Noseda : *Sources de la transmission manuscrite du texte Coranique, Les manuscrits de style higazi, Volume 1. Le manuscrit arabe 328(a) de la Bibliotheque nationale de France* (Lesa, 1998).
____/ S.N. Noseda : *Sources de la transmission manuscrite du texte Coranique, Les manuscrits de style higazi, Volume 2, tome I. Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61) de la British Library* (Lesa, 2001).
adh-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad : *al-Mūqiẓa*, ed. A. Abū Ghudda (Beirut, 1412).
____ : *Seyar al-A'lām an-Nubalā'*, ed. A. Shu'ayb, 25 vols. (Beirut, 1401/1981).
____ : *Ṭabaqāt al-Qurrā'*, ed. A. Khān, 3 vols. (Riyāḍ, 1418/1997).
____ : *Tadhkirat al-Ḥuffāẓ*, 2 vols. (3rd ed., Hyderabad, 1375/1975).
Dilling, E. : *The Plot Against Christianity* (Chicago, no date).
« Discovery of Egyptian Inscriptions Indicates an Earlier Date for Origin of the Alphabet », *The New York Times* (New York, 13.11.1999).
Dodd, C.H. : *The Bible To-day* (Cambridge, 1952).
ad-Dulābī : *al-Kunā*, 2 vols. (Hyderabad, 1322).
Dutton, Y. : « An Early *Muṣḥaf* According to the Reading of Ibn 'Āmir », *J. Qur'ānic Studies* 3/1 (2001), pp.71-89.
____ : « Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' (Or. 2165) », *J. Qur'ānic Studies* 8/2 (2006), pp.84-126.

E

Ehrman, B.D. : *The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford, 1993).
Eisenman, R.H./J.M. Robinson : *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls* (Washington, DC, 1991).

Elad, A. : « Community of Believers of 'Holy Men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography, » *J. Semitic Studies* 47 (2002), pp.281-87.
Esposito, J. : *Islam : the Straight Path* (Expanded ed. New York, 1991).
« Esther », in I. Singer (ed.) : *The Jewish Encyclopedia*, vol. 5 (New York/London, 1901-1912), p.236.

F

Fallāta, 'Umar bin Ḥasan : *al-Waḍ'u fī al-Ḥadīth*, 3 vols. (Beirut, 1401/1981).
al-Faryābī, Ja'far b. M. al-Ḥasan : *Faḍā'il al-Qur'ān*, ed. Y. 'Uthmān (Riyāḍ, 1409/1989).
Freeman-Grenville, G.S.P.: *The Muslim and Christian Calendars* (2nd ed. London, 1977).
al-Fihris as-Shāmil li at-Turāth al-'Arabī al-Islāmī al-Makhṭūṭ : al-Ḥadīth an-Nabawī ash-Sharīf wa 'Ulūmahu wa Rijāluhu, 3 vols. ('Ammān, 1991).
al-Finaysān, Sa'ūd (ed.) : *al-Badī'*, see al-Juhanī.
Fischman, D. : *Political Discourse in Exile : Karl Marx and the Jewish Question* (Massachusetts, 1991).
Ford, P.: « The Qur'ān as Sacred Scripture », *Muslim World* 83/2 (Apr 1993).
Funk, R.W./B.B. Scott/J.R. Butts : *The Parables of Jesus : Red Letter Edition* (Sonoma, 1988).

G

Ghabban, 'A. : « Naqsh Zuhayr : Aqdam Naqsh Islāmī Mu'arrikh bi-Sanat 24 H », *Arabia Revue de Sabéologie* 1 (2003), pp.293-342.
« Gentile », in I. Singer (ed.) : *The Jewish Encyclopaedia*, vol. 5 (New York/London, 1901-1912), pp.615-626.
Ghawri, A.S. : *The Only Son Offered for Sacrifice Isaac or Ishmael? With Zamzam, Al-Marwah, and Makkah in the Bible* (Lahore, 2004).
Gibb, H.A.R. : *Journal of Comparative Legislation and International Law, 3rd series*, vol. 34, parts 3-4 (1951).
Grohmann, A. : « Arabic Inscriptions », in *Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie, IIe partie : textes épigraphiques*, tome 1 (Louvain, 1962).
____ : *Arabische Paläographie. II Teil : Das Schriftwesen. Die Lapidarshrift* (Wien, 1971).
____ : *Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung : Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband II, Erster Halbband, I Arabische Choronolgie, II Arabische Papyruskunde* (Leiden, 1966).
____ : « The Problem of Dating Early Qur'ans », *Der Islam* 33/3 (Sep 1958), pp.213-31.
____ : « Zum Papyrusprotokoll in früharabischer Zeit », in *Jahrbücher der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, vol. 9 (Graz-Cologne, 1960).
____ : « Zum Problem Der Datierung Der Ältesten Koran-Handschriften » in H. Franke (ed.) : *Akten Des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, 28 August – 4 September 1957* (Weisbaden, 1959), p.272.
Gruendler, B. : *The Development of the Arabic Script* (Atlanta, 1993).

Guillaume, A. : *The Life of Muhammad : A Translation of Ibn Isḥāq's Sīrat Rasūl Allāh* (8th imp. Karachi, 1987).
____ : « Where was al-Masyid al-Aqsa », *al-Andalus* (Madrid, 1953).

H / Ḥ

al-Haythamī, 'Alī b. Abū Bakr : *Majma' az-Zawā'id*, 10 vols. (Cairo, 1352).
Ḥājī Khalīfa, Muṣṭafā b. 'Abdullāh : *Kashf az-Ẓunūn* (3rd ed. Ṭehrān, 1387/1967).
al-Ḥākim, Muḥammad b. 'Abdullāh : *al-Mustadrak*, ed. M.A. 'Aṭā' (Beirut, 1411/1990).
al-Hamadhānī, al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan : *Ghāyat al-Ikhtiṣār*, ed. A.M. Ṭal'at (Jeddah, 1414/1994).
Hämeen-Anttila, J. : « A Note on the 'En 'Avdat Inscription », *Studia Orientala (Helsinki)* 67 (1991), pp.33-36.
Hamidullah, M. : « The City State of Mecca », *Islamic Culture* 12 (1938), pp.255-276.
____ : « The Practicability of Islam in This World », *Islamic Cultural Forum*, issue no. 7 (Tokyo, Apr 1977), pp.11-21.
____ : *The First Written Constitution in the World* (Lahore, 1975).
____ : *Khuṭābāt Bhawalpur* (Islamabad, 1992).
____ : *Six Originaux des Lettres Diplomatiques du Prophete de L'Islam* (Paris, 1986/1406).
____ : *al-Wathā'iq as-Siyāsiyya* (6th ed. Beirut, 1407/1987).
Harper's Modern German Grammar (London, 1960).
Ḥasan, 'Izzat (ed.) : *al-Muḥkam fī Naqṭ al-Maṣāḥif*, see ad-Dānī.
Hastings, J. : *Dictionary of the Bible* (2nd ed. Edinburgh, 1963).
Healey, J.F./G.R. Smith : « Jaussen-Savignac 17 - The Earliest Dated Arabic Document (A.D. 276) », *al-Aṭlāl* 12 (1410/1989), pp.77-84 and 101-110 (Arabic section).
Higgins, A. : « The Lost Archive », *The Wall Street Journal* (12.1.2008).
al-Hindī, Raḥmatullāh b. Khalīlur-Raḥmān : *Iẓhār al-Ḥaq*, ed. 'U. ad-Dasūqī, 2 vols. in 1 (ad-Dār al-Baīḍā', no date).
Hoskyns, E./N. Davey : *The Riddle of the New Testament* (London, 1963).
« How Was Jesus Spelled? », *Biblical Archaeology Review* 26/3 (May/Jun 2000), p.66.
Hoyland, R.G. : *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, 1997).
Humphreys, R.S. : *Islamic History : A Framework for Inquiry* (Revised ed. Princeton, 1991).

I / Ī

Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf 'Abdullāh : *Al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*, ed. A. al-Bajawī (Cairo, ???).
Ibn Abī Dāwūd : *Kitāb al-Maṣāḥif*, ed. A. Jeffery (Cairo, 1355/1936), in : id., *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices* (Leiden, 1937).
____ : *Kitāb al-Maṣāḥif of Ibn Abī Dāwūd*, ed. M. Wā'iẓ (2nd ed. Beirut, 2002).
Ibn Abī Shayba, 'Abdullāh b. Muḥammad : *Muṣannaf*, ed. M.A. Shāhīn, 9 vols. (Beirut, 1416/1995).

Ibn 'Aṭīyya, 'Abdul-Ḥaq b. Ghālib al-Undulusī : *al-Muḥarrar al-Wajīz*, ed. an academic council in Fās, 16 vols. (Fās, 1395-1411/1975-1991).
Ibn Ḍurays, Muḥammad b. Ayyūb : *Faḍā'il al-Qur'ān*, ed. G. Budayr (Damascus, 1408/1987).
Ibn Ḥabīb, Muḥammad al-Baghdādī : *Kitāb al-Muḥabbar* (Hyderabad, 1361/1942).
Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī : *Fatḥul Bārī*, ed. F. 'Abdul-Bāqī, 13 vols. (Cairo, 1380-1390).
____ : *al-Iṣāba fī Tamyīz aṣ-Ṣaḥāba*, 4 vols. (Beirut, no date [reprint of first ed. Cairo, 1328]).
____ : *Nuzhat an-Naẓar Sharḥ Nukhbat al-Fikr fī Muṣṭalaḥi Ahl al-Athar* (Beirut, no date).
____ : *Taqrīb at-Tahdhīb*, ed. M. 'Awwāma (3rd ed. Ḥalab, 1411/1991).
Ibn Ḥanbal, Aḥmad : *Musnad*, 6 vols. (Cairo, 1313). Reprinted by Qurṭuba Press (Cairo, no date [*c.* 1988]) with ḥadīth serials in the margin.
Ibn Ḥazm, 'Alī b. Sa'īd : *Jamhrat al-Ansāb*, ed. E. Lévi-Provençal (Cairo, 1948).
Ibn Ḥibbān al-Bustī, Muḥammad : *al-Majrūḥīn.*, ed. M. Zāyed, 3 vols. (Ḥalab, 1396).
____ : *Kitāb ath-Thiqāt*, 9 vols. (Hyderabad, 1393-1403/1973-1983).
Ibn Hishām : *Sīra*, ed. M. Saqqā *et al*, 4 vols. (2nd ed. Cairo, 1375/1955).
Ibn Isḥāq : *as-Seyar wa al-Maghāzī – the version of Ibn Bukair*, ed. S. Zakkār (Damascus, 1398/1978).
Ibn al-Jazarī = al-Jazarī
Ibn al-Kalbī, Hishām b. Muḥammad : *Jamhrat an-Nasab*, ed. N. Hasan (Beirut, 1407/1986).
Ibn Kathīr, Ismā'īl : *Faḍā'il al-Qur'ān*, in vol. 7 of *Tafsīr Ibn Kathīr*.
____ : *Tafsīr al-Qur'ān*, 7 vols. (Beirut, 1385/1966).
____ : *al-Bidāya wa an-Nihāya* (Cairo, 1348).
Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram : *Mukhtaṣar Tārīkh Dimashq li Ibn 'Asākir*, ed. M. aṣ-Ṣāgharjī, 29 vols. in 15 (Beirut/Damascus, 1409/1989).
Ibn Mujāhid : *Kitāb as-Sab'a*, ed. S. Ḍaif (Cairo, 1972).
Ibn an-Nadīm = an-Nadīm
Ibn Qutayba : *al-Ma'ārif*, ed. Th. 'Ukāsha (Cairo, 1969).
____ : *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, ed. S.A. Ṣaqr (Beirut, no date).
Ibn Sa'd, Muḥammad : *Kitāb aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. E. Sachau *et al*, 9 vols. (Leiden, 1905-1917).
Ibn Sayyīd an-Nās : *'Uyūn al-Athar* (Cairo, 1356).
Ibn Shabba, 'Umar : *Tārīkh al-Madīnah al-Munawwarh*, ed. F. Shaltūt, 4 vols. (Jeddah, pasdedate).
Ibn Ṭūlūn, Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Dimashqī : *A'lām al-Sa'ilen 'an Kutb Sayyid al-Murslin*
Ibn Wahb, 'Abdullāh : *al-Jāmi'*, ed. J. David-Weill (Cairo, 1939).
____ : *al-Ǧamī' Die Koranwissenschaften (al-Jāmi' fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, ed. M. Muranyi (Wiesbaden, 1992).
Ibn Warraq (ed.) : *The Origins of the Koran : Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York, 1998).
Ibrāhīm Jum'a : *Dirāsātun fī Taṭawwur al-Kitābāt al-Kūfiyya* (Cairo, 1969).
al-Imam, A. 'A. : *Variant Readings of the Qur'an : A Critical Study of their Historical and Linguistic Origins* (London/Washington, 1427/2006).
Imamuddin, S.M. : *Arabic Writing and Arab Libraries* (London, 1983).
The Independent (UK daily, 19.11.2000).
Iqlaymis, Y.D. : *al-Lam'a ash-Shahīyya fī Naḥw al-Lugha as-Siryāniyya* (2nd edition, Mosul, 1896).
« Islamic Coins - The Turath Collection Part I », *Spink* (London, 1999).

J

al-Jazā'irī, Ṭāhir : *at-Tibyān*, ed. A. Abū Ghuddah (3rd ed. Beirut, 1412/1992).
al-Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad : *Ṭabaqāt al-Qurrā'*, 3 vols. (Baghdad, 1351/1932).
Jeffery, A. (ed.) : *al-Mabānī*, in : id., *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cairo, 1954).
____ (ed.) : *al-Maṣāḥif*, see Ibn Abī Dāwūd.
____ : *Materials for the History of the Text of the Qur'ān : The Old Codices* (Leiden, 1937).
____ (ed.) : *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Qur'ān (Two Muqaddimas to the Qur'ānic Sciences)* (Cairo, 1954).
____ : « N. Abbott : The Rise of the North Arabic Script and It's Kur'ānic Development, Chicago, 1938 », *The Moslem World* 30 (1940), pp.191-198.
____ : *The Qur'ān as Scripture* (New York, 1952).
____ : « The Textual History of the Qur'ān », in Op.cit., pp.89-103.
____/I. Mendelsohn : « The Orthography of the Samarqand Qur'an Codex », *JAOS* 62/3 (1942), pp.175-94.
Jones, A. : « The dotting of a script and the dating of an era : the strange neglect of PERF 558 », *Islamic Culture* 72 (1998), pp.95-103.
Josephus, F. : *The Works of Josephus : Complete and Unabridged in One Volume*, trans. W. Whiston (7th printing, Peabody, 1992).
al-Juhanī, Muḥammad b. Yūsuf : *al-Badī' fī Rasm Maṣāḥif 'Uthmān*, ed. S. al-Finaisān (Riyāḍ, 1419/1998).
Jum'a, Ibrāhīm = Ibrāhīm Jum'a
Juynboll, G.H.A. : *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983).

K

Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā : *Mu'jam al-Muw'allifīn* (Beirut, 1414/1993).
al-Kattānī, 'Abdul-Ḥay : *Niẓām al-Ḥukūma an-Nabawīyya (at-Tarātīb al-Idārīya)*, 2 vols. (Beirut, no date).
Kawatoko, M. : « Archaeological Survey of Najran and Madinah 2002 », *al-Aṭlāl* 18 (1426/2005), pp.51-52.
Keck, L.E. *et al* (eds.) : *The New Interpreter's Bible : General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes*, 12 vols. (Nashville, 1994-2004).
Khalīfa bin Khayyāṭ : *Tārīkh*, ed. S. Zakkār, 2 vols. (Damascus, 1968).
Khān, Isḥāq : *al-Uṣūl as-Sitta wa Ruwātuhā* (M.A thesis, King Saud University, Riyāḍ, 1405/1985).
al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī : *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, 2 vols. (Riyāḍ).
____ : *al-Jāmi' li Akhlāq ar-Rāwī wa Ādāb as-Sāmi'*, ed. M. Ṭaḥḥān, 2 vols. (Riyāḍ, 1403/1983)
____ : *al-Kifāya fī 'ilm ar-Riwāyah* (Hyderabad, 1357).
____ : *ar-Riḥla fī Ṭalab al-Ḥadīth*, ed. N. 'Iṭr (Damascus, 1395/1975).
Koester, H. : « Historic Mistakes Haunt the Relationship of Christianity and Judaism », *Biblical Archaeology Review* 21/2 (Mar./Apr. 1995), pp.26-27.
____ : « What Is - And Is Not – Inspired », *Bible Review* 11/5 (Oct 1995), pp.18, 48.

Koren, J./Y.D. Nevo : « Methodological Approaches to Islamic Studies », *Der Islam* 68/1 (1991), pp.87-107.
Krenkow, F. : « Kitābkhāna », in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition, vol. 4 (Leiden/London, 1927), pp.1045-47.

L

Latourette, K.S. : *Christianity through the Ages* (New York, 1965).
Lebedev, V.V. : « The Oldest Complete Codex of the Hebrew Bible », in *The Leningrad Codex : A Facsimile Edition* (Grand Rapids/Cambridge, 1998), pp.xxi-xxviii.
Lester, T. : « What is Koran? », *The Atlantic Monthly* 283/1 (Jan 1999), pp.43-56.
Levinus Warner His Legacy – Catalogue of the commemorative exhibition held in the Bibliotheca Thysiana from April 27th till May 15th 1970, (Leiden, 1970).
Los Angeles Times (US daily, 17.8.2008).
Lunn, A. : *The Revolt Against Reason* (London, 1950).

M

Mack, B.L. : *The Lost Gospel : The Book of Q & Christian Origins* (San Francisco, 1993).
Mālik b. Anas : *al-Muwaṭṭa'*, ed. M.F. 'Abdul-Bāqī (Cairo, 1370/1951).
____ : *al-Muwaṭṭa' (Recension of Suwaid al-Ḥadathānī)*, ed. A. Turkī (Beirut, 1994).
Margoliouth, D.S. : « Textual Variations », *The Moslem World* 15/4 (Oct 1925), pp.334-344.
Maṣāḥif Ṣan'ā', a catalogue to accompany « Maṣāḥif Ṣan'ā' » exhibition held at Kuwait National Museum, 19 March - 19 May 1985.
Mascall, E.L. : *The Secularization of Christianity* (London, 1965).
Metzger, B.M. : *The Text of the New Testament : Its Transmission, Corruption, and Restoration* (3rd enlarged ed. Oxford, 1992).
____/M.D. Coogan (eds.) : *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford, 1993).
Miles, G.C. : « Early Islamic Inscriptions Near Ṭā'if, in the Ḥijāz », *JNES* 7/4 (Oct 1948), pp.236-42.
Milward, P.: *Religious Controversies of the Jacobean Age : A Survey of Printed Sources* (London, 1978).
Mingana, A. : « Transmission of the Koran », *The Moslem World* 7 (1917), pp.223-232, 402-414. Reprinted in Ibn Warraq (ed.) : *The Origins of the Koran : Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York, 1998), pp.97-113.
____/A.S. Lewis (eds.) : *Leaves from Three Ancient Qurâns, Possibly Pre-'Othmânic with a list of their Variants* (Cambridge, 1914).
al-Mizzī, Jamāl ad-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf : *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, ed. B. 'Awwād, 35 vols. (Beirut, 1400-1413/1980-1992).
Mones, H. : *Atlas of the History of Islam* (Cairo, 1987).
Montagu, B. (ed.) : *The Works of Francis Bacon* (London, 1831).
Moreland, F.L./R.M. Fleischer : *Latin : An Intensive Course* (9th printing, London, 1990).
Moritz, B. : « Arabic Writing », *Encyclopeadia of Islam* (1st ed. Leiden, 1913).
Muir, W. : *Annals of the Early Caliphate* (Amsterdam, 1968 [reprint of London, 1883 edition]).
____ : *The Life of Mahomet* (3rd ed. London, 1894).

al-Munajjid, S. : *Etudes De Paleographie Arabe* (Beirut, 1972).
al-Munīf, A. : *Dirāsa Fanniya li Mushaf Mubakkir* (Riyāḍ, 1418/1998).
al-Muraekhī, M.K. : « Naqsh Raqūsh bil-Ḥijr (Madā'in Ṣāleḥ) 'Ru'yah Jadidah' » *Deliberations of the Scientific Meeting of the Association of History and Archaeology in the Gulf GCC* (Dubai, 1419/1999).
____/'A. Ghabbān : « Naqsh Wā'il bin al-Jazzār at-Tizkārī al-Mu'arrakh bi'ām 410 », *Deliberations of the third Annual Scientific Meeting of the Association* (Muscat 1422/2001).
Muslim b. al-Ḥajjāj al-Qushayrī : *Kitāb at-Tamyīz*, ed. M.M. al-A'ẓamī, in : id., *Manhajin Naqd 'Ind al-Muhaddithīn* (3rd ed. Riyāḍ, 1410/1990).
____ : *Saḥīḥ*, ed. F. 'Abdul-Bāqī, 5 vols. (Cairo, 1374). English translation by Abdul-Hamid Siddiqi : *Saḥīḥ Muslim*, 4 vols. (Lahore, 1972).

N

an-Nadīm, Muḥammad b. Isḥāq al-Warrāq : *al-Fihrist*, ed. R. Tajdud (Tehran, no date).
an-Naḥawī, Abū Ḥayyān : *Tafsīr Bahr al-Muḥīṭ*, 8 vols. (Riyāḍ, no date).
Najjār, 'Abdul-Ḥalīm : *Madhāhib at-Tafsīr al-Islāmī* (Cairo, 1955).
an-Nās = Ibn Sayyīd an-Nās
an-Nasā'ī : *Kitāb ad-Du'fā' wa al-Matrūkīn* (Haleb, 1396/1976).
Negev, A./J. Naveh/S. Shaked : « Obodas the God », *Israel Exploration Journal* 36/1-2 (1986), pp.56-60.
Neusner, J. : *The Way of Torah : An Introduction to Judaism* (4th edition, Belmont, 1988).
The New Testament = Bible
Newman, B.M. : « CEV's Chief Translator : We Were Faithful to the Intention of the Text », *Bible Review* 12/5 (Oct 1996), pp.43, 51.
Nöldeke, T. : « The Koran », *Encyclopaedia Britannica*, vol. 16 (9th ed., 1891), pp.597ff. Reprinted in Ibn Warraq (ed.) : *The Origins of the Koran : Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York, 1998), pp.36-63.
____ : Geschichte des Qorāns (Hildesheim/New York, 1981 [reprint of Leipzig, 1909 edition]).
an-Nuwayrī, Aḥmad b. 'Abdul-Wahhāb : *Nihāyatul Arab fī Funūn al-Adab* (Cairo, no date).

P

Peres, S : *An interview with*, see « Talking with David Frost »
Pissareff, S. : *Coran Coufique de Samarcand : écrit d'après la tradition de la propre main du troisième calife Osman (644-656), qui se trouve dans la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg* (St. Petersberg, 1905).
Pretzl, O. : « Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran », *Sitzungsberichte Bayer. Akad.* 5 (München, 1934).
Puin, G.R. : « Methods of Research on Qur'ānic Manuscripts - A Few Ideas », in *Maṣāḥif Ṣan'ā'* (Dar al-Athar al-Islamiyyah, Kuwait, 1405/1985), pp.9-17.

____ : « Neue Wege der Koranforschung II : Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanaa (Jemen) für die Orthographiegeschichte des Korans », *Magazin Forschung* (Jan 1999), pp.37-40.
____ : « Observations on Early Qur'an Manuscripts in Ṣan'ā' », in S. Wild (ed.) : *The Qur'an as Text* (Leiden, 1996), pp.107-11.

Q

Qaddūrī, Ghānim : *Rasm al-Muṣḥaf : Dirāsatun Lughawiyyatun Tarīkhiyyatun* (Baghdad, 1402/1982).
al-Qāḍī, 'Abdul-Fattāḥ : « al-Qirā'āt fī Naẓar al-Mustashriqīn wa al-Mulḥidīn », *Majallat al-Azhar* 42 (1390/1970), pp.748-752; 43 (1391/1971), pp.65-82, 174, 177, 369-372, 472-486, 627-632, 736-741, 821-826.
Qojman, Y. : *Qāmūs 'Ibrī-'Arabī* (Beirut, 1970).
« Queen », *The American Heritage Dictionary of the English Language* (4th ed. Boston, 2000).
Qur'ān : *Facsimile editions*, see T. Altikulaç : *Muṣḥaf of 'Uthmān at Topkapi Palace Museum and at the Museum of Islamic Art*. See F. Déroche : *Muṣḥafs at Bibliotheque Nationale de France (arabe 328a) and at British Library (Or 2165)*. See also E. Rezvan : *Muṣḥaf of 'Uthmān at St. Petersburg*. And see also D.S. Rice : *Muṣḥaf of Ibn al-Bawwāb*.
al-Qur'ān al-Karīm (Madinah, no date). Rendered it's meaning into English 'A. Yūsuf 'Alī : *The Holy Qur'ān : Text, Translation and Commentary* (New revised ed. Brentwood, 1409/1989). Another rendition Muḥammad Asad : *The Message of the Qur'ān* (Gibraltar, 1984).
al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥammad b, Aḥmad al-Anṣārī : *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 20 vols. in 10 (Cairo, 1966).
Quṭb, M. : *al-Mustashriqūn wa al-Islām* (Cairo, 1999).

R

Raḍwān, 'U. : *Ārā' al-Mustashriqīn Ḥawl al-Qur'ān al-Karīm wa Tafsīr : Dirāsah wa Naqd* (Riyāḍ, 1413/1992).
ar-Rāmahurmuzī, al-Ḥasan b. 'Abdur-Raḥmān : *al-Muḥaddith al-Fāṣil*, ed. M.A. al-Khaṭīb (Beirut, 1404/1984).
ar-Rāshid, S. : *Dirāsāt fī al-Āthār al-Islāmiyyah al-Mubakkirah bi al-Madinah al-Munawwarah* (Riyāḍ, 1421/2000).
____ : *Kitābāt Islāmīyya min Makkat al-Mukarrama* (Riyāḍ, 1416/1995).
ar-Razī : *Tārīkh Madīnat Ṣan'ā'*, ed. Ḥ. al-'Umarī (Damascus, 1409/1989).
Reland, H. : *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans* (London, 1712).
Rezvan, E. : *The Qur'ān of 'Uthmān (St. Petersburg, Katta-Langar, Bukhara, Tashkent)*, vol. 1 (St. Petersburg, 2004).
Rice, D.S. (commentary) : *Le Coran. Précédé d'une étude de Jacques Berque, Traduit de l'arabe par Jean Grosjean. Les illustrations sont des sérigraphies originales de Zenderoudi, accompagné du manuscrit d'Ibn al-Bawwab*, 4 vols. in 3 (Paris, 1972).

Rippen, A. : « Literary analysis of Qur'ān, Tafsīr, and Sīra : The Methodologies of John Wansbrough », in R.C. Martin (ed.) : *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985).
ar-Riyāḍ (Saudi daily, 27.8.1420/5.11.1999).
____ : (Saudi daily, 1.1.2000).
____ : (Saudi daily, 10.11.1424/2.1.2004).
____ : (Saudi daily, 12.4.1426/20.5.2006).
Rizqallāh, Mahdī : *as-Sīra an-Nabawīyya* (Riyāḍ, 1412/1992).
Robert, A./A. Feuillet (eds.) : *Introduction à la Bible*, 2 vols. (1959). English translation by P.W. Skehan *et al* : *Interpreting the Scriptures* (New York, 1969).
Robson, J. : « The Transmission of Ibn Maga's Sunan », *J. Semitic Studies* 3 (1958), pp.129-141.
Rowley, H.H. : *The OT and Modern Study* (Oxford, 1961).
Ruska, J. : « Ḥunayn b. Isḥāk », in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition, vol. 3 (Leiden/London, 1927), p.336.

S / Ṣ

as-Sā'ātī, 'Abdur-Raḥmān : *Minḥat al-Ma'būd* (Cairo, no date).
as-Sadūsī, al-Mu'arrij : *Kitāb Ḥadhfin min Nasab Quraysh*, ed. al-Munajjid (Cairo, no date).
Saeed, A. : « Rethinking 'Revelation' as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an : A Qur'anic Perspective », *J. Qur'anic Studies*, 1/1 (1999), pp.93-114.
Said, E. : *Covering Islam* (New York, 1981).
____ : *Orientalism* (New York, 1979).
as-San'ānī, 'Abdur-Razzāq : *Muṣannaf*, ed. Ḥabibur-Raḥmān al-A'ẓamī, 11 vols. (2nd ed. Beirut, 1403/1983).
Schacht, J. : *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964).
____ : *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (2nd edition, Oxford, 1959).
Schaeffer, C.F.A. : « Secrets from Syrian Hills », *The National Geographic Magazine* 64/1 (Jul 1933), pp.96-126.
Schweitzer, A. : *The Quest of the Historical Jesus* (New York, 1968).
ash-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *ar-Risālah*, ed. A. Shākir (Cairo, 1940).
Shahak, I. : *Jewish History, Jewish Religion* (London, 1977).
Shāhīn, 'Abduṣ-Ṣabūr : *Tārīkh al-Qur'ān* (Cairo, 1966).
Shākir, A. (ed.) : *ar-Risālah of ash-Shāfi'ī*, see ash-Shāfi'ī.
ash-Shalabī, 'Abdul-Fattāḥ Ismā'īl. : *Rasm al-Muṣḥaf wa al-Iḥtijāj bihi fī al-Qirā'āt* (Cairo, 1380/1960).
ash-Shāmī, Moḥammad b. Yūsuf aṣ-Ṣāliḥī : *Subul al-Hudā* , ed. M. 'Abdul-Wāḥid *et al* (Cairo, 1392/1972).
Shanks, H. : « Books in Brief », *Biblical Archaeology Review* 21/5 (Sep/Oct 1995), pp.6, 8.
____ : « Is This Man a Biblical Archaeologist? », *Biblical Archaeology Review* 22/4 (Jul/Aug 1996), pp.30-39, 62-63.
____ : « New Carbon-14 Tests Leave Room for Debate », *Biblical Archaeology Review* 21/4 (Jul/Aug 1995), p.61.
____ : « New Orleans Gumbo : Plenty of Spice at Annual Meeting », *Biblical Archaeology Review* 23/2 (Mar/Apr 1997), pp.54-59, 69.

____ : « Ousted Chief Scroll Editor Makes His Case : An Interview with John Strugnell », *Biblical Archaeology Review* 20/4 (Jul/Aug 94), pp.40-47, 57.
____ : « Scholar Claims Palestinian History is Suppressed in Favor of Israelites », *Biblical Archaeology Review* 22/2 (Mar/Apr 1996), pp.54, 56, 69.
____ : « Scholars, Scrolls, Secrets and 'Crimes' », in Eisenman, R.H./J.M. Robinson : *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls* (First printing Washington, DC, 1991).
Sharafaddin, A.H. : « Some Islamic inscriptions discovered on the Darb Zubayda », *al-Aṭlāl* 1 (1397/1977), pp.69-70.
ash-Sharq al-Awsaṭ (Saudi daily, 18.2.1999).
Shebunin, A. : « Kuficheskiy Koran Imperatorskoy Sankt-Peterburgskoy Publichnoy Biblioteki », *Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Imperatosrkogo Russkogo Arkheologicheskogo Obshchestva* 6 (St. Petersburg, 1892), pp.69-133.
as-Sibā'ī, Muṣṭafā : *as-Sunna wa Makānatuhā fī at-Tashrī' al-Islāmī* (Cairo, 1380/1961).
Siddiqui, A.H. : *The Life of Mohammad* (Karachi, 1969).
Siddiqui, W.H./A.S. Islahi : *Hindi-Urdu Catalogue of the exhibition held on the occasion of the celebration of the 50th Anniversary of India's Independence and 200 years of Rampur Raza Library* (New Delhi, 2000).
Smith, W.C. : « The True Meaning of Scripture », *IJMES* 11 (1980), pp.487-505.
Stillman, N.A. : *The Jews of Arab Lands : A History and Source Book* (Philadelphia, 1979).
Ṣubḥah, N. : *Shuhadā' aṣ-Ṣaḥāba wa A'lāmuhum fī Falasṭīn* (2000).
The Sunday Times (UK daily, 26 Jan 1997).
as-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn 'Abdur-Raḥmān b. Abī Bakr : *ad-Durr al-Manthūr*, 6 vols. (Ṭehrān, 1377).
____ : *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vols. (Cairo, 1387/1967).
____ : *Ṭabaqāt al-Huffāẓ*, ed. 'A.M. 'Umar (Cairo, 1973).
____ : *Tadrīb ar-Rāwī*, ed. A.A. Laṭīf (Cairo, 1379/1959).

T / Ṭ

aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr : *Tafsīr*, 30 vols. (3rd ed. Cairo, 1388/1968).
____ : *Tārīkh*, ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 10 vols. (Cairo, 1967).
« Talking with David Frost : Shimon Peres », aired in US on Public Broadcasting System (29.3.1996), transcript no. 53.
ath-Thawra (Yemeni daily, 24.11.1419/11.3.1999).
Thompson, J. : « Bible's King David exposed as despot who did not kill Goliath », *The Independent* (London, 19.11.2000).
Thomson, R.W. (trans) : *The Armenian History attributed to Sebeos; Part I : Translation and Notes; Part II : Historical Commentary* (Liverpool, 1999).
The Times (UK daily, 28.7.1967).
at-Tirmidhī : *Sunan*, ed. A. Shākir *et al* (Cairo, 1356/1937).
« Are Torah Scrolls Exactly the Same? », *Bible Review* 13/6 (Dec 1997), pp.5-6.
Treharne, R.F. (ed.), *Muir's Atlas of Medieval and Modern History*, (London, 1982 [reprint of the 11th edition, 1969]).
Tyndale, W. : *The 1526 New Testament Translation by*, see Bible.

U / Ū

Ulrich, E./F.M. Cross/J.R. Davila/N. Jastram/J.E. Sanderson/E. Tov/J. Strugnell : *Discoveries in the Judaean Desert, vol. XII, Qumran Cave 4 - VII : Genesis to Numbers* (Oxford, 1994).
'Urwah b. az-Zubayr : *al-Maghāzī,* compiled by M.M. al-A'ẓamī (Riyāḍ, 1401/1981).
al-'Uthmānī, Ismā'īl : *Monthly al-Mishkāt* 8 (1419).

V

Vermes, G. : *The Dead Sea Scrolls in English* (Revised first ed. Great Britain, 1965).

W

Wahb b. Munabbih : *Maghāzī Rasūlullāh,* ed. R.G. Khoury, 2 vols. (Wiesbaden, 1972).
The Wall Street Journal (US daily, 12.1.2008).
Würthwein, E. : *The Text of the Old Testament,* translated by E.F. Rhodes (2nd ed. revised and enlarged, Grand Rapids, 1995). [The original German first edition : *Der Text des Alten Testaments* (5th ed., Stuttgart, 1988)].
Wagner, S.M./A.D. Breck (eds.) : *Great Confrontations in Jewish History* (Denver, 1977).
Wansbrough, J. : *Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977).
Wells, G.A. : *Did Jesus exist?* (London, 1986).
Wensinck, A.J. : *Muslim Creed* (Cambridge, 1932).
« William Tyndale », in *Encyclopaedia Britannica (Micropaedia),* vol. x (15th ed. Chicago, 1974), p.218.
Wild, S. : Preface to S. Wild (ed.) : *The Qur'an as Text* (Leiden, 1996), pp.vii-xi.
Wilfinson, I. : *Tārīkh al-Lugāt as-Sāmiyya* (Beirut, no date).
Wilford, J.N. : « Discovery of Egyptian Inscriptions Indicates an Earlier Date for Origin of the Alphabet », *The New York Times* (13 Nov 1999).
Winnett, F.V./W.L. Reed : *Ancient Records from North Arabia* (Toronto, 1970).

Y

al-Yamānī, al-Mu'allimī : *at-Tankīl,* ed. N.A. al-Albānī (Beirut, 1386).
al-Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb : *Tārīkh,* 2 vols. (Beirut, 1379/1960).

Z / Ẓ

az-Zarakhshī, Badruddīn : *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 4 vols. (Cairo, 1376/1957).
Zia, S.A. : *A History of Jewish Crimes* (Karachi, 1969).
az-Zuhrī : *Tanzīl al-Qur'ān,* ed. al-Munajjid (Beirut, 1963).

Index

B

C

D

E

F

G

H

N

O

T



Une étude comparative avec l'Ancien et le Nouveau Testament

Le Coran occupe une place inégalée dans le cœur des musulmans en tant que texte le plus sacré. Il regorge d'idées sublimes capables de stimuler l'esprit, d'histoires nobles susceptibles d'émouvoir l'âme, de vérités universelles aptes à éveiller la conscience, et d'injonctions claires destinées à la délivrance de l'humanité, le tout distillé dans l'essence mélodieuse qu'est la Parole d'Allāh. Depuis quatorze siècles, les musulmans ont préservé ce texte contre toute tentative de corruption et s'en sont passionnément imprégnés en en mémorisant chaque lettre.

Dans cet ouvrage de grande envergure, l'auteur examine la préservation immaculée du texte sacré en abordant les nombreuses accusations portées à son encontre. La réception des révélations divines, le rôle crucial du Prophète Muhammad dans la diffusion et la compilation des versets, et la mise en place de la forme finale du Coran sont examinés scientifiquement. L'auteur se penche également sur d'autres sujets tels que les origines de la langue arabe, le prétendu *muṣḥaf* d'Ibn Masʿūd et la méthodologie stricte suivie pour assembler les fragments de Texte.

En comparaison, l'auteur explore les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament en s'appuyant de façon exclusive sur des sources judéo-chrétiennes. Il met ainsi en évidence un éventail stupéfiant de modifications dans les Écritures bibliques. De là, l'auteur démontre de manière convaincante que la recherche occidentale sur le Livre sacré de l'islam est motivée par des objectifs autres que la simple curiosité, et n'a aucune portée scientifique concernant l'intégrité du Coran.

Ce travail monumental, rédigé dans un style savant et empreint d'une passion indéniable, jette des bases solides pour une étude sincère, en cette époque où les attaques contre le Coran sont devenues malheureusement trop courantes.

ilm
ilm-editions.fr

Prix : 29,90 €
ISBN 9782958627119
9 782958 627119